

# **Die Namenlehre**

**Eine Untersuchung zum Ursprung des Begriffs und zu seiner  
Entwicklung von den Anfängen bis zur Wei-Jin Zeit (220-420)**

**Inaugural-Dissertation**

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Rongbing Zhong

aus

Sichuan, China

2020

Referent: Prof. Dr. Hans van Ess

Korreferent: Prof. Dr. Armin Selbitschka

Tag der mündlichen Prüfung: 12.02.2020

# Vorwort

Im Jahr 2015, nachdem ich meine Masterarbeit über die „Sieben Würdigen des Bambushains“ (*zhulin qixian* 竹林七賢), eine bekannte chinesische Gelehrtengruppe in der Zeit der Wei-Jin, aus der Sicht der Beziehung zwischen der Namenlehre (*mingjiao* 名教) und dem von-sich-aus-so-Sein (*ziran* 自然) verfasst und damit den Mastergrad an der Tsinghua Universität in Peking, China erhalten habe, ist eine wichtige Frage, die ich zwar von Anfang an schon bemerkt habe, aber wegen des vorrangigen Forschungsinteresses jener Arbeit nicht richtig behandeln konnte, immer unbeantwortet in meinem Kopf geblieben: Was ist „mingjiao“ eigentlich? Daher entstand der Gedanke, die Frage weiter zu erforschen und als Thema meiner Doktorarbeit festzulegen.

Allerdings habe ich damals nie gedacht, dass ich diese Arbeit auf Deutsch schreiben würde. Obwohl ich zu jener Zeit bereits begonnen habe, Deutsch zu lernen, schien der Weg zwischen meinen geringen Deutschkenntnissen und dem Ziel, eine Arbeit mit ein paar hundert Seiten selbstständig zu verfassen, noch ziemlich lang zu sein. Wie viele ausländische Studenten, die sich darum bemühen, ihre Dissertation auf Deutsch zu schreiben, musste ich nicht nur die ununterbrochen auftretenden Schwierigkeiten bei der Forschung behandeln, sondern auch das Hindernis der Fremdsprache überwinden. Trotz der Herausforderung habe ich währenddessen mein Selbstvertrauen nie verloren: Ich bin weder der Erste noch der Letzte, der die Herausforderung übernimmt. Da so viele ausländische bzw. chinesische Studenten ihre Doktorarbeit auf Deutsch verfasst haben, ist das Ziel auch für mich nicht unerreichbar.

Außer meiner eigenen Bemühung ist an dieser Stelle viel Hilfe und Unterstützung, die mir zuteil wurde, zu erwähnen. Weil ich in diesen Jahren trotz mehrfacher Versuche kein Stipendium bekommen habe, ist die finanzielle Unterstützung von meinen Eltern die Grundlage, die mir meinen Aufenthalt in Deutschland garantiert. Ohne ihre bedingungslose Unterstützung — sowohl materiell als auch ideell — wäre die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen. Meine Frau, He Yuqing, hat mich mit ihren geduldigen Reden und Handlungen immer ermuntert und angespornt, als ich öfters in Trägheit und Entmutigung geriet. Herr

Christian Grau, Herr Andreas Hölzl, und Frau Guje Kroh haben mir bei der sprachlichen Überarbeitung viel geholfen. Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Hans van Ess, ist selbstverständlich am meisten zu danken. Er hat mir die Chance gegeben, am Institut für Sinologie der LMU unter seiner Betreuung zu promovieren. In diesen Jahren hat er mir sowohl vielfältige Kenntnisse des Hauptfaches als auch redliches wissenschaftliches Vorgehen vermittelt. Die meisten Vorschläge von ihm für die vorliegende Arbeit habe ich angenommen und dabei wirklich viel gelernt. Ein Dank gebührt auch meinem Zweitgutachter, Herrn Prof. Dr. Armin Selbitschka, der mir zahlreiche wertvolle Hinweise auf die Argumentation und Literatur angeboten hat. Die obigen Namen oben lohnen meinen herzlichen Dank, aber sind natürlich nicht verantwortlich für die Unzulänglichkeiten und Fehler dieser Arbeit.

# Abkürzungsverzeichnis für alte chinesische Texte

BHTSZ	<i>Baihutong shuzheng</i>	白虎通疏證
BHTY	<i>Baihu tongyi</i>	白虎通義
BPZ	<i>Baopuzi</i>	抱樸子
CQFL	<i>Chunqiu fanlu</i>	春秋繁露
CY	<i>Changyan</i>	昌言
FSTY	<i>Fengsu tongyi</i>	風俗通義
GSLZXJ	<i>Gongsun Longzi xuanjie</i>	公孫龍子懸解
GY	<i>Guoyu</i>	國語
GZJZ	<i>Guanzi jiaozhu</i>	管子校注
HFZ	<i>Han Fei Zi</i>	韓非子
HFZJJ	<i>Han Fei Zi jijie</i>	韓非子集解
HHJ	<i>Hou Han ji</i>	後漢紀
HHS	<i>Houhan shu</i>	後漢書
HNZ	<i>Huainan Zi</i>	淮南子
HS	<i>Han Shu</i>	漢書
HSWZ	<i>Hanshi waizhuan</i>	韓詩外傳
HSYWZ	<i>Hanshu yiwenzhi</i>	漢書藝文志
JS	<i>Jin Shu</i>	晉書
LH	<i>Lunheng</i>	論衡
LJ	<i>Liji</i>	禮記
LSCQ	<i>Lüshi chunqiu</i>	呂氏春秋
LSCQJS	<i>Lüshi chuniqu jishi</i>	呂氏春秋集釋
LY	<i>Lunyu</i>	論語
LZ	<i>Laozi</i>	老子
MZXG	<i>Mozi xiangu</i>	墨子閒詁
QFL	<i>Qianfu lun</i>	潛夫論
RZL	<i>Rizhi lu</i>	日知錄
RZLJZ	<i>Rizhi lu jiaozhu</i>	日知錄校注
SGZ	<i>Sanguo zhi</i>	三國志
SJ	<i>Shiji</i>	史記
SJS	<i>Shangjun shu</i>	商君書

SKQS    *Siku quanshu* 四庫全書  
 SWJZ    *Shuowen jiezi* 說文解字  
 SSXY    *Shishuo xinyu* 世說新語  
 SSXYJS *Shishuoxinyu jianshu* 世說新語箋疏  
 WZJS    *Wenzi jiaoshi* 文子校釋  
 XSJZ    *Xinshu jiaozhu* 新書校注  
 XWDS    *Xin wudai Shi* 新五代史  
 XYJJ    *Xunzi jijie* 荀子集解  
 YL        *Yili* 儀禮  
 YTLJZ    *Yantielun jiaozhu* 鹽鐵論校注  
 ZL        *Zhouli* 周禮  
 ZLZS    *Zhouli zhushu* 周禮注疏  
 ZS        *Zhou Shu* 周書  
 ZZ        *Zuo Zhuan* 左傳  
 ZZJS    *Zhuangzi jishi* 莊子集釋

# **Anmerkungen zu den Versionen der verwendeten älteren chinesischen Sammlungen**

Alle Zitate der Vierundzwanzig Dynastiegeschichten (*Ershisi shi* 二十四史) in dieser Arbeit werden von den Zhonghua shuju 中華書局 (Peking) Ausgaben herangezogen. Für die Texte der *Dreizehn Klassiker* (*Shisan jing* 十三經) wird die Version *Shisanjing zhushu biaodianben* 十三經注疏標點本 des Verlags der Peking Universität 北京大學出版社 (Peking: 1999) verwendet.

Die Fußnoten stellen die Quelle dieser reinen älteren Sammlungen auf die folgenden zwei Weisen dar:

1. Abk. des Buchnamens Kapitelnummer: Abschnittnummer. (z.B. LY 13:4.)
2. Abk. des Buchnamens Nummer der Rolle (*juan*) /Seitennummer. (z.B. SJ 63/2146.)

Für die Quellen der alten Texte mit der Bearbeitung von späteren Gelehrten werden in Form „Abkürzung des Buchnamens, die Nummer der Rolle (*juan* 卷), des Kapitels, und der Seite“ aufgewiesen. (z.B. XZJJ, 16.22.420.)

## Anmerkung zur Übersetzung einiger wichtiger Begriffe

Derselbe Begriff kann in unterschiedlichen Kontexten vielfältige Bedeutungen haben. Deshalb werden chinesische Wörter nicht immer mechanisch unveränderlich übersetzt. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten einiger wichtiger Begriffe in dieser der vorliegenden Arbeit erklärt:

*da* 達: das „Ungehindertsein“ oder „hemmungslos“. Im Kontext der Wei-Jin Zeit stellt sich die Idee „da“ offensichtlich anders als das „da“ in der Vor-Qin-Zeit bzw. bei den Erörterungen der frühen *Ru* und Daoisten dar. Das „da“ in der Zeit der Wei-Jin bezog sich sowohl auf den zwanglosen Lebensstil als auch auf das Verständnis und die Fähigkeit für die Einigung der Namenlehre und des von-sich-aus-so-Seins. Das Verneinungspräfix „un-“ entspricht der Wortbildung des chinesischen Worts *wu'ai* 無礙, das von dem berühmten hanzeitlichen Gelehrten Yang Xiong 揚雄 (53 v. Chr. – 18 n. Chr.) in den *Exemplarischen Worten* (*Fayan* 法言) zuerst erfunden und später in den buddhistischen Erläuterungen häufig verwendet wird. Die Haltung, das Verhalten der „Ungehinderten“ nachzuahmen, jedoch ohne seinen richtigen Sinn zu erfassen – was von den Menschen der Wei-Jin Zeit als „*zuoda* 作達“ genannt wird –, übersetze ich als „hemmungslos“, um sie von dem richtigen „Ungehinderten“ zu unterscheiden.

*fen* 分: der „Zuständigkeitsbereich“ oder das „Zugewiesene“. Mit dem vierten Ton (fèn) bezieht sich das *fen* auf das Ergebnis der Unterscheidung, welches wörtlich mit dem *fen* 份 (Teil) übereinstimmt. In dieser Arbeit kommt es hauptsächlich in zwei Begriffen vor: *mingfen* 名分 und *xingfen* 性分. Der erste Begriff wird als „Zuständigkeitsbereich des Namens“, und der zweite als „wesenhaft Zugewiesenes“ übersetzt.

*jiao* 教: „Lehre“ oder „Erziehung“. z.B. *mingjiao* 名教: die Namenlehre; *lijiao* 禮教: die Ritenlehre. Die „Lehre“ wird sowohl als Doktrin als auch der Erziehungspraxis verstanden. Aber in anderen Fällen wird *jiao* auch flexibel genannt. *Jiaohua* 教化, z.B., wird in dieser Arbeit als „Reform durch Erziehung“ übersetzt.

*lifa* 禮法: „rituelle Vorschriften“.



*luan* 亂: Im politischen Bereich wird das Wort in dieser Arbeit normalerweise als „Aufruhr“ übersetzt (z.B. *wuhu luanhua* 五胡亂華: Die fünf Barbaren machten Aufruhr in China). Für die ideelle Verwendung wird es als „Wirrwar“ oder „Verwirrung“ übersetzt. Für die Beschreibung des unterschiedslosen Charakters der frühesten Zeit ist immer „Chaos“ zu verwenden.

*ming* 名: „Name“, „Bezeichnung“ oder „Ruhm/Berühmtheit“. Eines der Verständnisse des „mingjiao“ im Kontext der Späteren Han ist die „Lehre durch Berühmtheit“, welches im vierten Kapitel erläutert wird.

*sangang/liuji* 三綱/六紀: „drei Hauptstränge“/„sechs Seidenköpfe“. Das „gang“ benennt den Hauptstrang, und das „ji“ bedeutet das Ende der Seiden. Der Hauptstrang und die Seidenköpfe sind die wichtigsten Teile des Netzes. Im übertragenen Sinne beziehen sie sich auf die wichtigsten menschlichen Beziehungen in der alten Gesellschaft. Statt der abstrakten Erläuterung „Drei Grundlegende und Sechs Sekundäre Beziehungen“ – wie Tjan Tjoe Som: „Three Major and Six Minor Relationships“ (*Po Hu T'ung*, S.559) und John Makeham: „Three Cardinal Bonds/Six Secondary Bonds“ (*Name and Reality*, S.174) – übersetze ich sie eher mit ihren ursprünglichen Bedeutungen: Die „Drei Hauptstränge“ und „Sechs Seidenköpfe“, um den originalen Charakter des alten chinesischen Zeichen möglichst völlig darzustellen.

*sheng/shengren* 聖/聖人: „Die Weisen/die weisen Menschen“. Nur in wenigen Fällen mit der religiösen Farbe wird das Wort „sheng“ als Heilige übersetzt.

*xian* 賢: „Die Würden“.

*xing* 性: „Natur“ oder „Wesen“.

*xunming zeshi* 循名責實: Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens

*ziran* 自然: „von-sich-aus-so-Sein“.

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b>	错误!未定义书签。
<b><u>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS FÜR ALTE CHINESISCHE TEXTE</u></b>	<b>III</b>
<b><u>ANMERKUNGEN ZU DEN VERSIONEN DER VERWENDETEN ÄLTEREN CHINESISCHEN SAMMLUNGEN</u></b>	<b>V</b>
<b><u>ANMERKUNG ZUR ÜBERSETZUNG EINIGER WICHTIGER BEGRIFFE</u></b>	<b>VI</b>
<b><u>ZUR EINFÜHRUNG</u></b>	<b>1</b>
1. DAS ERSTE AUFTAUCHEN DES WORTES „MINGJIAO“ IN ÜBERLIEFERTEN TEXTEN	1
2. FRÜHERE VERSUCHE ZUR KLÄRUNG DES BEGRIFFS „NAMENLEHRE“	3
3. DAS FORSCHUNGSZIEL UND DIE STRUKTUR DIESER ARBEIT	9
<b><u>ERSTES KAPITEL</u></b>	<b>13</b>
<b><u>DIE ENTSTEHUNG DER NAMEN UND IHRE FRÜHESTEN SCHÖPFER</u></b>	<b>13</b>
1. DIE ZEIT „OHNE NAMEN“: EINE BEOBACHTUNG DES BEGRIFFS IM <i>LAOZI</i>	14
2. DIE ZUNFT DER MAGIER ( <i>WU</i> 巫) UND DIE SCHÖPFUNG DER NAMEN	27
2.1. DIE ZUNFT DER MAGIER, DAS OPFERRITUAL UND DIE NAMEN	29
2.2. DIE SCHREIBERBEAMTEN ( <i>SHI</i> 史) UND IHRE TEXTKENNTNISSE	38
3. DER POTENZIELLE ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DER ZUNFT DER MAGIER BZW. DEN KÖNIGLICHEN BEAMTEN UND DEN <i>RU</i>	44
4. ZUSAMMENFASSUNG	50
<b><u>ZWEITES KAPITEL</u></b>	<b>53</b>
<b><u>DIE ZEIT DER „RICHTIGSTELLUNG DER NAMEN“ –</u></b>	<b>53</b>
<b><u>DIE THEORETISCHE VORBEREITUNG FÜR DIE NAMENLEHRE</u></b>	<b>53</b>
1. DIE KONFUZIANISCHE RICHTIGSTELLUNG DER NAMEN: THEORIE UND PRAXIS	55
1.1 KONFUZIUS: „SICHERLICH DIE RICHTIGSTELLUNG DER NAMEN!“	55
1.2. EIN BEISPIEL DER KONFUZIANISCHEN PRAXIS DER „RICHTIGSTELLUNG DER NAMEN“: DIE RICHTIGSTELLUNG DES NAMENS „RU“	65
1.3 DIE ENTWICKLUNG DER „ZHENGMING“-THEORIE VON XUNZI	74

<b>2. DER DISPUT ÜBER DIE NAME-GEGENSTAND-BEZIEHUNG DER VOR-QIN-ZEIT</b>	<b>84</b>
2.1. „EINFORDERUNG DER GEGENSTÄNDE DURCH DIE BEFOLGUNG DER NAMEN“ ( <i>XUNMING ZESHI</i> 循名責實): DIE LEGALISTISCHE METHODE	84
2.2. DIE DARLEGUNG DER NAMENTHEORIE IN DEN SOGENANNTEN HUANG-LAO SEIDENSCHRIFTEN	93
2.3. DER GEGENSTAND BESTIMME DEN NAMEN: DAS WIDERSPRECHEN DER MOHISTEN	97
<b>3. ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>101</b>
<hr/> <b>DRITTES KAPITEL</b>	<hr/> <b>103</b>
<hr/> <b>DIE FESTSETZUNG DER IDEE „NAMENLEHRE“ IN DER HAN-DYNASTIE</b>	<hr/> <b>103</b>
<b>ZUR EINLEITUNG</b>	<b>103</b>
<hr/> <b>KAPITEL 3A</b>	<hr/> <b>106</b>
<hr/> <b>DIE WEITEREN DARSTELLUNGEN DES „ZUSTÄNDIGKEITSBEREICHES DES NAMENS“ –</b>	<hr/> <b>106</b>
<hr/> <b>IN SOWOHL POLITISCHEN ALS AUCH GESELLSCHAFTLICHEN BEREICHEN</b>	<hr/> <b>106</b>
<b>1. DIE SYSTEMATISIERUNG DER IDEE DER ARBEITSTEILUNG VON FÜRST UND UNTERTAN</b>	<b>106</b>
1.1. DER GEDANKENGANG VON „UNTERSCHIEDUNG“ ZU „VEREINIGUNG“ UND DIE HINWENDUNG ZUM GESELLSCHAFTLICHEN BEREICH	106
1.2. KREIS UND QUADRAT: DIE WEITERE DARLEGUNG DER ARBEITSTEILUNG ZWISCHEN FÜRSTEN UND UNTERTAN	110
<b>2. DIE ENTWICKLUNG DER <i>MINGFEN</i>-THEORIE VON DONG ZHONGSHU</b>	<b>116</b>
<b>3. „GANG 綱“ UND „JI 紀“: DIE AUFRICHTUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN ETHIKSYSTEMS</b>	<b>123</b>
3.1. DIE „DREI HAUPTSTRÄNGE“ ( <i>SANGANG</i> 三綱): VOM CQFL ZUM BHTY	123
3.2. VON DEN „FÜNF ETHIKEN“ BIS ZU DEN „SECHS SEIDENKÖPFEN“	128
<b>4. VON GEGENSEITIGKEIT ZU EINSEITIGKEIT: DEM ZUSTÄNDIGKEITSBEREICH DES NAMENS MIT ABSOLUTER TREUE ZU DIENEN</b>	<b>133</b>
4.1. DIE GEGENSEITIGKEIT DER ZUSTÄNDIGKEITSBEREICHE DER NAMEN	133
4.2. DIE EINSEITIGKEIT: DIE INNOVATION DER HAN-KONFUZIANER	138
<b>5. ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>142</b>
<hr/> <b>KAPITEL 3B</b>	<hr/> <b>145</b>
<hr/> <b>DIE ERWEITERUNG DER MENSCHLICHEN REFORM DURCH ERZIEHUNG UND DIE VERBINDUNG ZWISCHEN <i>MINGFEN</i>-THEORIE UND LEHRPRAXIS</b>	<hr/> <b>145</b>
<b>1. <i>JIAOHUA</i>: DIE REFORM DURCH ERZIEHUNG</b>	<b>146</b>
1.1 DIE BETONUNG DER ERZIEHUNG VON KONFUZIANISMUS UND LEGALISMUS	146
1.2. WIE SOLL DIE MENSCHLICHE REFORM DURCH ERZIEHUNG VERSTANDEN WERDEN?	149

<b>2. DIE ERZIEHUNG DER ELITE: DAS SYSTEM DER STAATSAUSBILDUNG UND DIE PRIVATE SCHULE IN DER HAN-ZEIT</b>	<b>151</b>
<b>3. DIE VERNÜNFTIGEN BEAMTEN UND DIE DURCHFÜHRUNG DER LOKALEN REFORM DURCH ERZIEHUNG</b>	<b>155</b>
3.1. DIE BEZEICHNUNG DER „VERNÜNFTIGEN BEAMTEN“	155
3.2. DER CHARAKTER DER VERNÜNFTIGEN BEAMTEN	158
3.3. DIE VERNÜNFTIGEN BEAMTEN UND DIE BEAMTEN DES ARTIKELS ( <i>WENLI</i> 文吏)	163
3.4. DIE LEISTUNG DER ERZIEHUNG DER BEVÖLKERUNG	165
<b>4. DIE LEGALISTISCHE ERZIEHUNG UND DIE DISZIPLIN DER BEVÖLKERUNG</b>	<b>167</b>
4.1. DIE LEGALISTISCHEN ERZIEHUNGSTHEORIE	168
4.2. DIE SCHONUNGSLOSEN BEAMTEN	173
<b>5. DIE <i>MINGFEN</i>-IDEE ALS INHALT DER ERZIEHUNG DER BEVÖLKERUNG: DIE PRAXIS DER „LEHRE DURCH NAMEN“</b>	<b>176</b>
<b>6. ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>183</b>

---

## **VIERTES KAPITEL** **187**

---

### **DIE NAMENLEHRE IN DER KRISE UND DIE ZWEI TYPEN IHRER VERTEIDIGER** **187**

<b>1. DER VORABEND DER KRISE DER NAMENLEHRE</b>	<b>189</b>
1.1. UMSTÄNDLICHE KOMMENTIERUNGEN UND VERFALL DER KANONISCHEN LEHRE	189
1.2. DIE POLITISCHE UND GESELLSCHAFTLICHE UNORDNUNG UND DIE KRISE DER NAMENLEHRE	191
<b>2. DIE BEIDEN TYPEN DER VERTEIDIGER DER NAMENLEHRE</b>	<b>195</b>
2.1. DIE ZURÜCKHALTENDEN KRITIKER	196
2.2. DIE EINSIEDLER UND DIE UNGEZWUNGENEN: DIE KÄMPFER GEGEN DIE FALSCHER „NAMENLEHRE“	205
<b>3. „DIE LEHRE DURCH BERÜHMTHEIT“: DIE ANDERE BEDEUTUNG VON <i>MINGJIAO</i>?</b>	<b>210</b>
<b>4. ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>216</b>

---

## **FÜNFTE KAPITEL** **219**

---

### **DIE ENTWICKLUNG DER SEMANTIK VON *MINGJIAO* IM KONTEXT DER DUNKEL-LEHRE IN DER ZEIT DER WEI-JIN** **219**

---

<b>1. <i>DA</i> 達: DER GEIST DES „UNGEHINDERTSEINS“</b>	<b>223</b>
1.1 „INNERES“ UND „ÄUßERES“	228
1.2. „KÖNNTEN [SIE] NICHT GLEICH SEIN?“	231
<b>2. „HERAUSGEHEN“ UND „BLEIBEN“</b>	<b>236</b>
<b>3. DAS WESENHAFT ZUGEWIESENE, AUSREICHEN UND ANGEMESSENHEIT</b>	<b>241</b>
<b>4. DIE SYSTEMATISCHE ERKLÄRUNG DER NAMENLEHRE IM HHJ DES YUAN HONG</b>	<b>247</b>
4.1. DIE ERWEITERUNG DER KONNOTATION DER NAMENLEHRE	247
4.2. DAS SYMBOL DER CHINESISCHEN KULTUR	249
4.3. DIE DURCH „VON-SICH-AUS-SO-SEIN“ TRANSFORMIERTE NAMENLEHRE	251

<b>5. ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>255</b>
<b>SCHLUSSFOLGERUNG</b>	<b>258</b>
<hr/>	
<b>1. DIE ERWEITERUNG DER KONNOTATION DER NAMENLEHRE: DIE ERRICHTUNG DER KULTURELLEN IDENTITÄT</b>	<b>259</b>
1.1. DIE KRITIK AN SHAN TAO	259
1.2. <i>MINGJIAO</i> IN DER AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN DAOISMUS UND BUDDHISMUS	263
<b>2. DIE THEORETISCHE BILDUNG DER NAMENLEHRE: EINE ZUSAMMENFASSUNG VON DER PERSPEKTIVE DER GESCHICHTE DER GELEHRSAMKEIT</b>	<b>266</b>
2.1. DIE BEZIEHUNG UND UNTERSCHIEDUNG VON NAMENLEHRE, RITENLEHRE UND KONFUZIANISMUS	266
2.2. DIE BEITRÄGE DER LEGALISTISCHEN UND DER HUANG-LAO SCHULE ZUR THEORIE DER ZUSTÄNDIGKEITSBEREICHE DES NAMENS	268
2.3. DER SCHWERPUNKT DER DARLEGUNGEN DER NAMENLEHRE WECHSELTE VON DER HAN- ZUR WEI-JIN-ZEIT: KURZE ZUSAMMENFASSUNG VON DER PERSPEKTIVE DER GESCHICHTE DER GELEHRSAMKEIT	270
<b>2. WAS IST EIGENTLICH MINGJIAO?</b>	<b>273</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>275</b>
<hr/>	
<b>1. ÄLTERE SAMMLUNGEN</b>	<b>275</b>
<b>2. SEKUNDÄRLITERATUR:</b>	<b>277</b>
<b>3. ZEITSCHRIFTEN UND AUFSÄTZE:</b>	<b>282</b>

# Zur Einführung

Bei vielen geistesgeschichtlich bedeutsamen Begriffen ergibt sich dasselbe Dilemma: Man nutzt sie oft je nach jeweiligem Verständnis oder Bedürfnis, ohne ihre ursprüngliche Bedeutung, den Hauptinhalt und ihren übertragenen Sinn bzw. Verwendungsbereich zu definieren. Dies führt oft zu Verwirrung, Unklarheit und Disput. Diese Gefahr betrifft in besonderem Maße die Behandlung von Problemen der philosophischen Geschichte und Geistesgeschichte Chinas. Der Begriff „mingjiao 名教“, Namenlehre, ist ein typisches Beispiel dafür. Unbestreitbar nimmt dieser Begriff eine bedeutende Stellung innerhalb der Geistesgeschichte Chinas ein, aber Studien, die seinen Ursprung und seine Entwicklung bzw. seine Konnotationen untersuchen, stehen bisher leider kaum zur Verfügung. Die vorliegende Arbeit wird deswegen folgenden Versuch unternehmen: Sie befasst sich mit Ursprung und Entwicklung dieses Begriffs von den Anfängen bis zur Wei-Jin-Zeit 魏 晉 (220-420), um die Konnotationen (grundlegende Bedeutung bzw. Kerninhalte) und Denotationen (gezeigte Objekte sowie Synonyme) zu klären. Bevor wir mit der formellen Diskussion beginnen, gilt es einige wichtige Hintergrundinformationen zu geben.

## 1. Das erste Auftauchen des Wortes „mingjiao“ in überlieferten Texten

In der alten überlieferten Literatur kommt „mingjiao“ zuerst einmal im Buch *Guanzi* 管子 vor. Diesem Werk wurde zwar als Titel der Name des Guan Zhong 管仲 (ca. 723-645 v. Chr.), des berühmten Kanzlers des ostchinesischen Staates Qi gegeben, doch gilt allgemein als sicher, dass es erst in der zweiten Hälfte der Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v. Chr.) entstanden ist. In einem Kapitel namens „Shanzhishu 山至數“ findet man die folgende Rede:

Herzog Huan [von Qi] fragte Guanzi: „In der Vergangenheit besaßen die Menschen der Zhou alles unter dem Himmel. Die Fürsten kamen als Gäste zu ihnen und unterwarfen sich, und die Lehre von ihrem Ruhm war überall im Reich verbreitet. Doch wurde ihnen [die Macht] von ihren Untergebenen streitig gemacht. Welche Erklärung gibt es dafür?<sup>1</sup> 桓公問于管子曰: “昔者周人有天下, 諸侯賓服, 名教通于天下, 而奪于其下, 何數也?

Dem qingzeitlichen Kommentar zufolge bezieht *mingjiao* sich in diesem Kontext auf den „Ruhm“ der Zhou-Dynastie.<sup>2</sup> Wenn der „Name“ (*ming*) wie hier als „Ruhm“ oder „Ruf“ verstanden wird, gehört der Begriff in den Zusammenhang eines wichtigen Strangs der konfuzianischen Tradition,<sup>3</sup> der allerdings mit unserem Forschungsgegenstand, der „Namenlehre“, nichts zu tun hat.

Danach gibt es den Begriff „mingjiao“ in einem Zeitraum von über 500 Jahren nicht mehr. Erst in der Zeit der Wei-Jin tauchte es plötzlich wieder in einem Aufsatz von Ji Kang 嵇康 (223-262) auf, dem berühmten Repräsentanten der „sieben Würden des Bambushains“ (*zhulin qixian* 竹林七賢):

Wer keinen Stolz in seinem Herz bewahrt, der kann über die **Namenlehre** hinausgehen und dem von-sich-aus-so-Sein überlassen.<sup>4</sup> 矜尚不存于心, 故能越名教而任自然。

Diese Behauptung hat einen umfassenden Disput über die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein (*ziran* 自然) ausgelöst, der später ein so wichtiges Thema der sogenannten „Dunkel-Lehre“ (*xuanxue* 玄學) wurde, dass die damaligen Gelehrten ihm kaum

---

<sup>1</sup> GZJZ, 22.76.1326.

<sup>2</sup> ebd. S.1327.

<sup>3</sup> In der konfuzianischen Tradition ist es wichtig, seinen persönlichen Namen durch einen unvergänglichen Beitrag so zu etablieren, dass er in die Geschichtswerke Eingang findet. In der *Überlieferung des Zuo* (24. Jahr des Herzogs Xiang) werden drei Wege zur Unsterblichkeit vorgestellt: die Aufrichtung von Tugend (*li de* 立德), die Aufrichtung von Verdienst (*ligong* 立功), und die Aufrichtung von Worten (*liyan* 立言). Sie alle zielen darauf ab, den eigenen Namen bekannt zu machen. In den *Gesprächen des Konfuzius* steht: „Die Edlen hassen, wenn sie die Welt verlassen, ohne dass ihre Namen gepriesen werden“ 君子疾沒世而名不稱焉“ (*Gespräche*: 15.20). Diese einflussreiche Tradition wurde von Sima Qian 司馬遷 (145-? v. Chr.) fortgeführt, und zwar sowohl durch Worte („Die Aufrichtung des Namens ist das letzte [Ziel] der Tat 立名者, 行之極也“, sowie „Die Menschen des Altertums, die reich und würdevoll waren, aber deren Namen vergingen, [sind so viele], dass man sie nicht alle verzeichnen kann. [Davon] werden nur die ungezwungenen und ungewöhnlichen Menschen genannt 古者富貴而名磨滅, 不可勝記, 惟倜儻非常之人稱焉.“), als auch durch sein Verhalten, dass er nach der Kastrationsstrafe sein Werk „*Aufzeichnung des Chronisten*“ (*Shiji* 史記) fertiggestellt hat. Siehe HS 62/2735.

<sup>4</sup> „Die Abhandlung der Erklärung des Egoismus“ (*Shi Si lun* 釋私論). Siehe Dai Mingyang 戴明揚, *Ji Kang ji jiaozhu* 嵇康集校注. Peking, Zhonghua shuju, 2014. S.402. Für die französische Übersetzung dieser Belegstelle siehe Donald Holzman, *La vie et la pensée de Hi K'ang* (223-262 AP. J.-C.). Leiden, E.J.Brill, 1957. S.122.

ausweichen konnten. Zu diesem Zeitpunkt stand *mingjiao* im Zentrum der philosophischen Diskussionen. Sein Einfluss ist bis in die Neuzeit zu spüren.

Obwohl uns der Begriff „mingjiao“ in der Bedeutung von „Namenlehre“ erst in der Wei-Jin Zeit entgegentritt, ist sehr wahrscheinlich, dass er auf frühere Zeiten zurückgeht. Dass es keinen früheren Beleg für den Begriff Namenlehre gibt, ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass die entsprechende Literatur verloren ist. Wenig überzeugend ist der Gedanke, dass Ji Kang den Begriff „Namenlehre“ erfunden und dann damit gleich eine heftige Diskussion in den Kreisen von Gebildeten ausgelöst hat. Wahrscheinlicher ist, dass dieser Begriff bereits allgemein gekannt worden war, bevor Ji Kang ihn verwendete. Deshalb wird die vorliegende Arbeit sich nicht nur mit dem Wort „mingjiao“ im historischen Kontext der Wei-Jin Zeit befassen, sondern auch den potentiellen Ursprung und die Entwicklung des Begriffs in der Zeit davor untersuchen. Dadurch hebt sich meine Arbeit von den Forschungen zu diesem Thema ab.

## 2. Frühere Versuche zur Klärung des Begriffs „Namenlehre“

In Anbetracht ihrer Bedeutung für alle späteren Untersuchungen sei hier die Erklärung von Chen Yinqu 陳寅恪 (1890-1969) vorangestellt:

Deshalb bedeutet die Namenlehre im Verständnis der Menschen der Wei-Jin Zeit eine Lehre durch Bezeichnungen, nämlich eine Lehre auf der Grundlage der Prinzipien des Beamten als Vorgesetzten, von Fürst und Untertan. Außerdem geht es um das, was diejenigen, die in die Welt [der politischen Angelegenheiten] eintreten und nach einer Amtsstelle streben, befolgen und praktizieren sollen.<sup>1</sup> 故名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。

Das erwähnte „Verständnis der Menschen der Wei-Jin Zeit“ bezieht sich auf Aussagen von Wang Bi 王弼 (226-249), einem wichtigen Gebildeten der Dunkel-Lehre, der sich mit seinen

---

<sup>1</sup> Chen Yinqu 陳寅恪, „Tao Yuanming zhi sixiang yu qingtan zhi guanxi 陶淵明之思想與清談之關係“. In: *Jinmingguan congkao chubian* 金明館叢稿初編. Peking, Sanlian shudian, 2001. S.204.



Kommentaren zum *Laozi* und zum *Buch der Wandlungen* trotz seiner kurzen Lebensdauer einen ersten Rang unter den Philosophen des alten China gesichert hatte. Zu der Aussage „Erst wenn verfügt wird, gibt es Namen 始制有名“ im 32. Kapitel des *Laozi* kommentierte Wang Bi folgendermaßen:

Die anfängliche Verfügung heißt der Zeitpunkt, als sich die Schlichkeit zerteilte und erstmals Beamte und Vorgesetzte geschaffen wurden. Als man erstmals Beamte und Vorgesetzte einrichtete, war es ausgeschlossen, nicht Bezeichnungen für die Zuständigkeitsbereiche aufzustellen, um festzulegen, wer die ehrenvollen und wer die niedrigen innehatte. Deshalb gab es Bezeichnungen, als „erstmalig verfügt“ wurde.<sup>1</sup> 始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。

In dem Zitat kommt die „Namenlehre“ nicht vor. Warum zitierte Chen Yinke diese Worte dann? Weil sie auf einen wichtigen Gedankengang zur Erklärung des Begriffs hinweisen: es geht darum, den „Namen“ von der „Namenlehre“ abzutrennen und seinen Ursprung bzw. die zugrundeliegende Idee zu überprüfen. Der Erläuterung Wang Bis zufolge seien die Bezeichnungen von Anfang an mit dem politischen Dienst verknüpft. Ihre Funktion zielt darauf ab, den Zuständigkeitsbereich festzulegen und hohe und niedrige Positionen zu unterscheiden, was als Voraussetzung für eine stabile politische Ordnung gilt. Offensichtlich glaubte Chen Yinke auch, dass die Untersuchung des Begriffs von der politischen Funktion ausgehen solle. Aufgrund Chen Yinke's herausragender Stellung in der chinesischen Geschichtswissenschaft hatte seine Darlegung tiefgreifenden Einfluss auf die späteren Diskussionen zu diesem Thema, und sie wurde danach bei fast jeder Behandlung zitiert.

Auch Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964), ein Zeitgenosse von Chen Yinke, betonte die politische Funktion der Namenlehre, ging dabei aber ausführlicher vor. Er beschränkte seine Untersuchungen nicht mehr auf den Kontext der Wei-Jin Zeit, als das Wort *mingjiao* häufig verwendet wurde. Seiner Meinung nach bezieht sich die Namenlehre auf ein allgemeines politisches Modell. Dabei seien zwei Forderungen besonders wichtig: Erstens, man müsse das Prinzip der Identität von Namen und Gegenstand immer einhalten; zweitens müsse sich ein

---

<sup>1</sup> Lou Yulie 樓宇烈, *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋. Peking, Zhonghua shuju, 1980. S.82.

guter Herrscher damit auskennen, wenn er die richtigen Talente auswählen und sie an den angemessenen Stellen einsetzen wolle. Deshalb:

Alle politischen Errichtungen hängen davon ab, dass die Zuständigkeitsbereiche der Amtsstellen angemessen und die Bezeichnungen der Menschen und Gegenstände zutreffend sind. Das ist die Grundlage, um höchsten Frieden zu erlangen. Zusammen mit Riten und Musik und anderen Aspekten heißt der Oberbegriff dafür „Namenlehre“.<sup>1</sup> 所有政治上施設，都繫于職官名分的適宜，人物名目的適當，這是致太平的基礎，此與禮樂等總稱之曰“名教”。

Dabei sind „angemessen“ und „zutreffend“ die Schlüsselwörter. Im Gegensatz zu Chen Yinke befasst sich Tang Yongtong auch mit dem Ursprung der Namenlehre:

Die Lehre des Namens stammt ursprünglich aus dem politischen Denken der Han-Zeit.<sup>2</sup> 名家之學本是根源于漢代的政治思想。

Hierbei ist die „Lehre des Namens“ und „die Namensschule“ (*mingjia* 名家) zu unterscheiden. Das obige Zitat handelt deutlich von der Lehre, die auf der politischen Theorie der Namen beruht, und steht nicht in Zusammenhang mit der „Namenschule“, die normalerweise die Sophisten der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und der Streitenden Reiche bezeichnet – wie Deng Xi 鄧析 (ca. 545-501 v. Chr.), Gongsun Long 公孫龍 (ca. 320-250 v. Chr.) oder Hui Shi 惠施 (ca. 370-310 v. Chr.), die über die richtige Verwendung der Bezeichnungen bzw. der Terminologie stritten. Bei Tang Yongtong bleibt aber unklar, warum „zusammen mit Riten und Musik und anderen Aspekten der Oberbegriff dafür Namenlehre“ heißen soll. Anscheinend sollen die Riten und Musik, die Konfuzius bzw. die frühen *Ru* als die zuverlässigen Instrumente einer idealen Regierung betrachteten, auch in dem Begriff „Namenlehre“ enthalten sein. Worin unterscheidet sich dann die Namenlehre von dem Begriff „Ritenlehre“ (*lijiao* 禮教)? In welchen Situationen können beide Begriffe denselben Gegenstand meinen? Offensichtlich reicht die obige Erläuterung nicht, diese weiteren Fragen zu beantworten.

An dieser Stelle setzte Yu Yingshi 余英時 an. Als er die Krise der konfuzianischen Ethik in der Zeit der Wei-Jin und der Nord- und Süddynastien (420-589) behandelte, wandte er seinen

---

<sup>1</sup> Tang Yongtong 湯用彤, „Weijin sixiang de fazhan 魏晉思想的發展“. In: *Weijin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001. S.114.

<sup>2</sup> ebd.

Blick von der politischen Bedeutung der Namenlehre ab und konzentrierte sich stattdessen auf die gesellschaftliche und familiäre Ethik. Bekanntermaßen wurde die Politik der Jin-Zeit maßgeblich von mächtigen Familien bestimmt. Die Grenze zwischen Fürst und Untertan wurde verwischt, die traditionell die Grundlage der politischen Ordnung dargestellt hatte. Worin bestand diese Krise der gesellschaftlichen bzw. familiären Ethik konkret? Im Vergleich zur Fürst-Untertan-Beziehung spielte die Vater-Sohn-Beziehung beim Aufstieg der von den mächtigen Familien geprägten Politik noch die grundlegendere Rolle.<sup>1</sup> Yu Yingshi versucht zunächst, den Unterschied zwischen Namenlehre und Ritenlehre zu verdeutlichen:

Die „Ritenlehre“ oder die „rituellen Vorschriften“ in der Wei-Jin Zeit beziehen sich hauptsächlich auf eine Reihe von komplizierten Regeln und umständlichen Etiketten, die sich aus der Basis der Familienethik weiterentwickelt haben. Die „Ritenlehre“ oder „rituellen Vorschriften“ können zwar in sehr vielen Zusammenhängen als Synonyme der „Namenlehre“ angesehen werden, aber sie haben mehr gesellschaftliche und weniger politische Bedeutung. Anders gesagt, die „Ritenlehre“ oder die „rituellen Vorschriften“ handeln normalerweise nicht von der Beziehung zwischen Fürst und Untertan. Das Wort „Namenlehre“ ist verhältnismäßig allgemein und kann manchmal als die Bezeichnung von politischen Zuständigkeitsbereichen erklärt werden.<sup>2</sup> 魏晉時代的“禮教”或“禮法”主要是指在家族倫理的基礎上所發展出來的一套繁文縟節。雖然在很多情形下，“禮教”或“禮法”也可以視為“名教”的同義語，但是前者的政治涵義較輕而社會涵義較重。換句話說，“禮教”或“禮法”往往不是指著君臣一倫而言的。“名教”一詞則比較籠統，有時可以解釋為政治上的名分。

Dieser Erläuterung zufolge habe die „Namenlehre“ sowohl politische als auch gesellschaftliche Bedeutung, während die „Ritenlehre“ und die „rituellen Vorschriften“ nur von gesellschaftlicher Ethik handelt. Diese wichtige Unterscheidung, die in vielen Studien vernachlässigt wird, ist notwendig für die weitere Begriffsklärung. Allerdings konzentrierte Yu Yingshi sich nur auf die Frage, wie die Namenlehre bzw. das System der rituellen Vorschriften zwischen dem dritten und vierten Jahrhundert erneuert wurde, während seine Erklärung immer noch vage zu sein scheint, wie man an seinen Worten „allgemeiner“ und „manchmal“ sehen kann.

---

<sup>1</sup> Yu Yingshi, „Mingjiao sixiang yu weijin shifeng de yanbian 名教思想與魏晉士風的演變“. In: *Shi yu zhongguo wenhua* 士與中國文化. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1987. S.403.

<sup>2</sup> ebd. S.409.

In der abendländischen Welt haben nur wenige Gelehrte die Namenlehre erörtert. Vielleicht die detaillierteste Diskussion ist ein kurzer Aufsatz von John Makeham mit dem Titel „The Meaning of Mingjiao“, der in seinem Buch *Name and Reality in Early Chinese Thought* steht. Da der Begriff „Namenlehre“ am Ende der Han-Zeit in einigen Texten verwendet wird, meint Makeham, dass die hanzeitlichen Menschen großen Wert auf persönliche Berühmtheit legten. Er glaubt, dass der Inhalt der „Lehre“ an der Kultivierung der moralischen Reputation – zum Beispiel den Tugenden der Treue oder der Pietät – hänge. Andererseits versuchte er auch, die Verwendung des Begriffs „Namenlehre“ in den *Annalen der Späteren Han* von Yuan Hong 袁宏 (ca. 328-376) zu erklären. Dort ist allerdings offensichtlich etwas anderes gemeint als „Lehre der Berühmtheit“ ist. Makeham verbindet „Pietät“ und „Treue“ mit der „Patron-Klienten-Beziehung“. Seine Folgerung lautet:

Thus, two possible senses of the term *ming jiao* have been distinguished. One is, the ethos that fosters the cultivation of a virtuous reputation, the other is ,the moral teaching that champions the cultivation of a particular virtue – *xiao*. The two senses are closely related, because it was being seen to practice this particular virtue that provided the means of acquiring a reputation.<sup>1</sup>

Dass „mingjiao“ als die Lehre durch (erlangte) Berühmtheit verstanden wird, ist natürlich ein wichtiges Ergebnis, das auch wir in dieser Arbeit berücksichtigen werden. Die obige Interpretation unternimmt den interessanten Versuch, die Beziehung zwischen Fürst und Untertan, Vater und Sohn mit der „Lehre“ (*jiao*) anhand der Idee der „Pietät“ zu überprüfen. Jedoch sind die Nachteile dieser Erklärung ebenfalls offensichtlich: sie gibt keine überzeugende Erläuterung hinsichtlich der genauen Bedeutung und des Inhalts der Lehre – und am wichtigsten, hinsichtlich der Frage, wie eine Lehre der Namen/Berühmtheit aussehen soll.<sup>2</sup>

Die oben aufgezählten Darlegungen haben alle zum Verständnis der Namenlehre beigetragen und haben gleichzeitig aufgezeigt, was in unserer Untersuchung noch zu tun ist. Zusammenfassend weisen alle bisherigen Überlegungen, die sich mit dem Thema der Namenlehre befasst haben, auf folgende drei Phänomene hin:

---

<sup>1</sup> John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. Albany, State University of New York Press, 1994. S.178.

<sup>2</sup> Siehe Makeham, S.175-178.

a. Der Begriff „Namenlehre“ ist so weit, dass sein Verwendungsbereich nicht streng festgelegt werden kann, wie Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) aufgezeigt hat:

Wir haben oft von „[moralischen] Prinzipien und Regeln sowie der Namenlehre“ gehört. Mit Prinzipien sind selbstverständlich die drei Hauptstränge gemeint, mit Regel natürlich die fünf menschlichen Beziehungen. Die Bedeutung dieser Substantive ist sicher festgelegt. Was die sogenannte Namenlehre betrifft, erscheint ihre Bedeutung nicht vollständig festgelegt zu sein.<sup>1</sup> 我們常聽人說“綱常名教”。綱自然是三綱，常自然是五常，這些名詞的意義，都是極確定的。至於所謂名教，其意義就不十分確定了。

b. Da das Wort *mingjiao* in der Bedeutung „Namenlehre“ erst in der Literatur des 3. Jahrhunderts vorkommt und danach sofort in den „reinen Gesprächen“ (*qingtán* 清談) der Wei-Jin Zeit heftig diskutiert wird, haben viele Wissenschaftler sich dem Thema der Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein (*ziran* 自然) gewidmet. Nach der Erläuterung von Chen Yinque wurde diese Diskussion zu einem Schwerpunkt der historischen Forschung zur Wei-Jin Zeit.<sup>2</sup> Obwohl aber zahlreiche Studien die Interaktion zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein in der Wei-Jin Zeit erörtert haben, gibt es noch immer keine Antwort auf die Frage: Was eigentlich ist die Namenlehre? Zumeist sind die Folgerungen übereinfach: Die Namenlehre wird einfach als Synonym der „rituellen Vorschriften“ bzw. des Konfuzianismus angesehen, und die Spannung zwischen ihr und dem von-sich-aus-so-Sein gilt einfach als Konflikt zwischen Konfuzianismus und Daoismus. Obwohl diese Vereinfachung eine geschickte Wahl ist, wenn man den Schwierigkeiten der Erläuterung des Inhalts der Namenlehre auszuweichen möchte, führt sie doch oft unvermeidlich zu Verwirrung.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Feng Youlan 馮友蘭, „Mingjiao zhi fenxi 名教之分析“. In: *Sansongtang quanji* 三松堂全集. Zhengzhou, Henan renmin chubanshe, 2001. Vol.11, S.81.

<sup>2</sup> Diesbezüglich gibt es in der westsprachlichen Literatur den Aufsatz „The Controversy Over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties“ von Richard B. Mather (1913-2014) . (In: *History of Religions*. Nov. 1, 1969. S.160-180.) Natürlich ist auf Chinesisch viel mehr erschienen. Verschiedene Monographien, Dissertationen sowie Aufsätze haben die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein aus vielfältigen Blickwinkeln untersucht. Siehe z.B. Qiu Weijun 邱為君, *Ziran yu mingjiao: Han-jin sixiang de zhuanzhe* 自然與名教—漢晉思想的轉折. Taipei, Daoxiang chubanshe, 2010. Liu Kangde 劉康德, „Weijin mingjiao yu ziran lunjian 魏晉名教與自然論箋“. In: *Kongzi yanjiu* 孔子研究, 1994(2). S.63-69. Zhang Jinbo 張錦波, *Mingjiao yu ziran zhibian chutan: Jiyu shengcunlun cengmian de kaocha* 名教與自然之辨初探—基於生存輪層面的考察. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Fudan Universität, Shanghai. 2012.

<sup>3</sup> Weil diese Studien sich auf die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein konzentrieren, ist auch zu verstehen, dass sie von der Bedeutung der Namenlehre nicht speziell handeln, wie Richard B. Mather sagte: „It is not necessary in this company to point out the oversimplification which it (the *mingjiao*) implies.“ Siehe „The Controversy Over Conformity and Naturalness“, S.160.

c. Von dem Hinweis Tang Yongtongs aus, dass die politische Bedeutung der Namenlehre bzw. der Theorie des Namens auf die Han-Zeit zurückgehe, begannen manche neue Untersuchungen sich für die Entwicklung der Namenlehre in der Han-Zeit zu interessieren. Die meisten von ihnen befassen sich mit der Theorie des Namens, die von den Han-Konfuzianern behandelt wurden, und einige Erörterungen handeln direkt von der philosophischen Idee der Namenlehre.<sup>1</sup>

### 3. Das Forschungsziel und die Struktur dieser Arbeit

Durch den Überblick über die bisherige Forschung haben wir Informationen über die betreffenden Diskussionen gewonnen. Für unser Interesse sind folgende Fragen besonders wichtig:

Wie stellte sich die Welt dar, bevor der Begriff des Namens zu Bedeutung gelangte? Wer hat ihn zuerst befördert? Warum wurde die Funktion von Namen von den frühen *Ru* und im Daoismus besonders beachtet? Deutet das auf eine Verbindung zwischen beiden Lehren und den frühesten Personen, die die Bedeutung der Namen betonten, hin?

Was ist die wichtigste Funktion der Namen? Wie kann man die Identität zwischen den Namen und den von ihnen gezeigten Gegenständen garantieren? Wenn die Beiden allerdings in Divergenz stehen, wie kann der Name berichtigt werden? Was ist der Zusammenhang zwischen Namen und Gesetzen?

Was für eine Rolle kann der Name bei der Errichtung einer stabilen Ordnung spielen? Wie stellt sich das politische Modell dar, das auf dem Prinzip der Identität zwischen Namen und Gegenstand beruht? Wie wird die ideale Fürst-Untertan-Beziehung der Theorie des Namens gemäß beschrieben? Was für eine Rolle spielen in diesem Kontext Erörterungen der

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. Zhang Zaoqun 張造群, *Lizhi zhi dao: Handai mingjiao yanjiu* 禮治之道：漢代名教研究. Peking, Renmin chubanshe, 2011. Kürzlich wurde auch ein neues „philosophisches und sozialwissenschaftliches Projekt“ namens „mingjiao sixiang yanjiu 名教思想研究“ (2015EZX001) in Shanghai begonnen.

menschlichen Beziehungen? Was bedeutet die „Lehre durch Namen“? Wie wird sie ermöglicht? Wie hat sich die Theorie der Namen als ein Teil der Reform durch Erziehung herausgebildet?

Geriet die Namenlehre auch in die Krise, als die konfuzianische Lehre am Ende der Han-Zeit verfiel? Wie haben die damaligen Gebildeten darauf reagiert? Waren sie wirklich gegen die Namenlehre? Kann die „Lehre durch Berühmtheit“ auch Inhalt der „Namenlehre“ sein?

Wie wurden die Konnotationen der Namenlehre durch die philosophischen Dispute der Wei-Jin Zeit bereichert und erneuert? Wer hat die Funktion und Stellung der Namenlehre zum ersten Mal in der Geschichtsschreibung systematisch dargelegt? Was für eine Rolle hat die Namenlehre gespielt, als später Widersprüche zwischen der Han-Kultur und den fremden Kulturen offenbar wurden?

Die obigen Fragestellungen sind alle Teilaspekte der Hauptfragestellung: Was ist eigentlich die Namenlehre? Wie ist dieser Begriff entstanden, wie hat er sich entwickelt, und wie wurde er in verschiedenen Kontexten verwendet? Um Antworten auf diese Fragen in möglichst umfassender und systematischer Form zu geben, ist die vorliegende Arbeit folgendermaßen strukturiert:

Unsere Untersuchung geht von einem Rückblick auf die Frühzeit – die Zeit „ohne Namen“ – aus, und beobachtet den Verlauf von „ohne Namen“ bis zur Entstehung der Namen. Indem wir dem Hinweis von Chen Yinke folgen, befassen wir uns in diesem Teil mit den Erzählungen des *Laozi*, die die Welt vor der Entstehung des Namens schilderten, und den betreffenden Kommentaren von Wang Bi. Dann untersuchen wir die frühesten Gelehrten, die die vielfältigen Namen erstellten, und kümmern uns um ihre potenzielle Verbindung zu den *Ru* und den Daoisten. Das ist der Inhalt des ersten Kapitels.

Das zweite Kapitel ist mit „die Zeit der Richtigstellung der Namen“ betitelt. Die Idee der „Richtigstellung der Namen“ entstammt einem Gespräch zwischen Konfuzius und seinem Schüler, und wurde von späteren konfuzianischen Gelehrten, besonders von Xunzi, weiterentwickelt. In der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und der Streitenden Reiche löste die Name-Gegenstand-Beziehung heftige Diskussion aus. Außer den *Ru* trugen die Legalisten, die Huang-Lao Daoisten, die Mohisten sowie die Sophisten sämtlich dazu bei, die Theorie von den Namen zu bereichern.

In politischer Hinsicht ist der wichtigste Aspekt der „Richtigstellung der Namen“ die Fürst-Untertan-Beziehung. Die legalistische Namentheorie legt großen Wert darauf, dass die Zuständigkeitsbereiche korrekt benannt sind, was auf Chinesisch „mingfen 名分“ heißt. Im Verlauf der Diskussion dieses Themas in Texten der Zeit der Streitenden Reiche und der Früheren Han ging es oft um die Arbeitsteilung zwischen Fürst und Untertan. Der Gedanke, dass der Fürst nicht handelt, während der Untertan sich in seinem jeweiligen Zuständigkeitsbereich mit aller Kraft der Regierung widmet, stimmt mit der von Tang Yongtong aufgewiesenen Bedeutung der Namenlehre überein. Nachdem der Konfuzianismus die Staatsideologie des Han-Reiches geworden war, versuchten die Han-Konfuzianer, eine stabile und vereinigte Ordnung durch ein ethisches System, das alle Schichten der Gesellschaft erfassen konnte, zu errichten. Dabei wurde die ethische Idee von dem, was wörtlich die „Drei Hauptstränge“ (*sangang* 三綱) und „sechs Seidenenden“ (*liuji* 六紀) heißt, zum Standard gemacht. Mit der Heiligung der Bezeichnungen wurde das Prinzip der Gegenseitigkeit bei den menschlichen Beziehungen durch eine einseitige Treue zur jeweiligen Hierarchie ersetzt, die mit einem „Namen“ bzw. einem „Zuständigkeitsbereich“ gleichgesetzt wurde.

Um die Frage zu beantworten, wie die Theorie des Namens mit der Praxis der Erziehung verbunden wurde, müssen wir die hanzeitliche Vorstellung von einer „Reform durch Erziehung“ (*jiaohua*) untersuchen. Noch wichtiger als bei der Elitenausbildung ist im Kontext der „Lehre durch Namen“ die Erziehung der einfachen Menschen. In diesem Zusammenhang werden wir uns auf die Arbeit von zwei Typen von lokalen Beamten konzentrieren, nämlich den sogenannten „vernünftigen Beamten“ (*xunli* 循吏) und den „schonungslosen Beamten“ (*kuli* 酷吏). Im zweiten Teil des dritten Kapitels wird erläutert, wie diese hanzeitlichen lokalen Beamten zur Erziehung der Bevölkerung beitrugen, und wodurch die *mingfen*-Theorie in das geistige Leben ungebildeter Menschen verpflanzt wurde. Die „Namenlehre“ muss man hier als einen dynamischen Verlauf der Erziehung verstehen.

Im vierten Kapitel wird die Krise erörtert, in die die Namenlehre seit der Mitte der Späteren Han geriet. Mit dem Verfall der kanonischen Lehre und den Übeln der Realpolitik, die durch die offensichtliche Divergenz zwischen Namen und Gegenstand verstärkt wurden, war die Namenlehre, die eng mit dem Konfuzianismus verknüpft war, unvermeidlich zur Zielscheibe der Kritik durch die Gelehrten geworden. Trotzdem waren die meisten damaligen Gebildeten



nicht wirklich gegen die Namenlehre. In Worten und Taten machten sie klar, dass sie eigentlich nur die richtigen Werte der Namenlehre verteidigen wollten. In diesem Zusammenhang werden „zwei Typen der Verteidiger“ der Namenlehre behandelt. Schließlich wird in diesem Kapitel auch die komplizierte Frage danach beantwortet, in welchen Situationen „mingjiao“ als „die Lehre durch Berühmtheit“ verstanden werden kann.

Statt die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein zu diskutieren – wie es oft gemacht worden ist – erörtern wir im fünften Kapitel einige kleine aber bedeutsame Themen, die darauf hinweisen, dass der Begriff „Namenlehre“ angereichert wurde. Dies sollte weiteres Licht darauf werfen, was *mingjiao* im Kontext der Texte der Wei-Jin Zeit meinte. Dabei sind die Idee des „Ungehinderten“ (*da* 達), das antithetische Paar von „Herausgehen“ (出) und „Bleiben“ (處) und die Theorie des wesenhaft Zugewiesenen von Guo Xiang 郭象 (252-312) als Schwerpunkte zu behandeln. In den *Annalen der Späteren Han* von Yuan Hong wird der Gedanke systematisch dargelegt, dass Namenlehre klar sein muss und dass es Aufgabe von Geschichtsschreibung ist, die Namenlehre zu verteidigen. Dadurch gewann der Begriff Namenlehre weitere Konnotationen. Diese Erläuterungen dienen alle demselben Thema: der Vermittlung des Konflikts zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein. Dahinter steht auch ein grundlegender Aspekt der Dunkel-Lehre: dass sich in ihr Konfuzianismus und Daoismus gegenseitig ergänzen sollten.

Das letzte Kapitel, die Schlussfolgerungen, fasst natürlich vor allem die Ergebnisse dieser Arbeit zusammen, bietet aber außerdem auch einen kurzen Ausblick auf die spätere Verwendung des Begriffs Namenlehre. Mit Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Gelehrsamkeit versuche ich zu verdeutlichen, worin die Unterschiede zwischen Han-Konfuzianern und Gebildeten der Dunkel-Lehre in Bezug auf die Namenlehre bestand. Am Ende steht eine umfassende Erklärung und Zusammenfassung des Begriffs „Namenlehre“.

# Erstes Kapitel

## Die Entstehung der Namen und ihre frühesten Schöpfer

Von der Wortbildung her betrachtet man das Wort *mingjiao* als eine Phrase mit attributiver Struktur. D.h., das Zeichen *ming* 名 dient als ein Mittel oder Instrument, das die Lehre, nämlich das zweite Zeichen *jiao* 教 erreichbar sein lässt. Der Lehre oder Erziehung hat man in der Tradition Chinas von Anfang bis heute immer besondere Beachtung geschenkt, so dass sie häufig mit der Reform bzw. der Transformation des menschlichen Geists verbunden war: Man nennt das „Reform durch Erziehung“ (*jiaohua* 教化). Die Lehre ist auch durch andere Instrumente erreichbar – die Ritenlehre (*lijiao* 禮教) oder Musiklehre (*yuejiao* 樂教)<sup>1</sup> z.B. – kommen ebenfalls häufig in der alten Literatur vor. Um die Eigenarten dieser Instrumente voneinander möglichst deutlich zu unterscheiden, erscheint es besonders wichtig, die erste Hälfte des Wortes, *ming*, zu erklären. Die Zeit, in der die Namen die geschichtliche Bühne noch nicht betreten haben, ist deshalb unentbehrlich für das vollständige Verständnis des Begriffs. Jedoch verfolgt diese Untersuchung nicht den Ehrgeiz, zu versuchen, mit archäologischen oder anthropologischen Methoden diese frühen Aspekte zu rekonstruieren, was auch nicht zur Aufgabe der Geistesgeschichte gehört. Stattdessen befassen wir uns mit der späteren Literatur, in der wertvolle aber leicht vernachlässigte Informationen über die Zeit „ohne Namen“ (*wuming* 無名) enthalten sind. Diese durch Legende oder rückblickende Vorstellungen überlieferten Informationen scheinen auf den ersten Blick zwar bruchstückhaft und keine stichhaltigen Belege zu sein, die für eine historische Analyse taugen, aber ihr Sinn wird sofort klar, wenn man sich auf den Prozess der Herausbildung des Begriffs „Namen“ konzentriert. Indem wir untersuchen, wie die frühesten Gelehrten Chinas sich mit Namen befassten, können wir den ursprünglichen Funktionen des Namens und seiner späteren Verehrung auf die Spur kommen.

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. die „Aufzeichnung der Musik“ (*Yueji* 樂記), Rolle 37 vom LJ.

## 1. Die Zeit „ohne Namen“: Eine Beobachtung des Begriffs im *Laozi*

Die archäologischen Ergebnisse im 20. Jhdt. haben unsere Kenntnisse der frühen Zeit vermehrt, auch wenn wir schon lange davor Quellen über das Leben der Vorfahren der heutigen Chinesen besaßen. Obwohl man die Legenden, Vermutungen und Beschreibungen, die von Generation zu Generation überliefert wurden, nicht als beweiskräftiges Material heranziehen darf, um die Geschichte zu rekonstruieren, ist es doch möglich, dass darin auch echte Spuren bewahrt sind, von denen einige durch moderne archäologische Entdeckungen bewiesen worden sind. Eine große Anzahl solcher Beschreibungen stammt bereits aus der Literatur der Zeit der Frühlings- und Herbstannalen und der Streitenden Reiche. Der zeitliche Abstand zwischen ihnen und den behandelten Gegenständen war nicht zu weit, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass manches in den Quellen zuverlässig ist. Die folgende Behauptung des Konfuzius ist lange als Beleg dafür angesehen worden, dass man sich des Problems der Glaubhaftigkeit der alten Überlieferung früh bewusst war:

Die Yin-Dynastie folgte der rituellen Ordnung der Xia-Dynastie. Was sie davon verworfen und was sie hinzugefügt hat, weiß man noch. Die Zhou-Dynastie folgt der rituellen Ordnung der Yin-Dynastie. Was sie davon verworfen und was sie hinzufügt hat, ist ebenfalls bekannt. Mögen den Zhou auch noch andere folgen, man kann voraussehen, was sein wird, und wenn es sich um eine Spanne von hundert Zeitaltern handelt.<sup>1</sup> 殷因于夏禮，所損益，可知也；周因于殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。

Obwohl Konfuzius einmal bedauert hat, dass er wegen des Mangels an literarischen Urkunden sein Verständnis der Riten der frühen Dynastien Xia und Yin nur auf der Grundlage der Gegebenheiten der Staaten Qi 杞 und Song 宋 nicht beweisen könne, hatte er doch das Selbstvertrauen, die Riten dieser beiden Dynastien darzulegen.<sup>2</sup> Das steht im Einklang mit den oben zitierten Worten. Über die Frage, woher dieses starke Selbstvertrauen rührt, möchte ich weiter unten sprechen. An dieser Stelle genügt der wichtige Hinweis darauf, dass die Entwicklung, die durch die Termini „darauf beruhen (*yin* 因)“ sowie „abschaffen und

---

<sup>1</sup> LY: 2.23. Übers. von Ralf Moritz, mit leichter Modifizierung.

<sup>2</sup> ebd. 3.9.

hinzufügen (*sunyi* 損益)“ deutlich dargestellt wurde, und die es Konfuzius ermöglicht, sich die frühe Gesellschaft vorzustellen, auf der Annahme einer historischen Kontinuität von Xia zu Shang sowie Shang zu Zhou beruht. Die Diskussionen über die Beziehungen unter den drei Dynastien, besonders zwischen der Shang und Zhou-Dynastie, hat eine auffällige Rolle bei der Erforschung der frühen Geschichte Chinas gespielt. Trotz der berühmten Behauptung des modernen Geschichtswissenschaftlers Wang Guowei 王國維 (1877-1927), dass es zu einem abrupten Systemwechsel von der einen Dynastie auf die andere gekommen sei, haben immer mehr archäologische Zeugnisse auf die Kontinuitäten dazwischen hingewiesen.<sup>1</sup> Deshalb sei hier darauf verwiesen, dass die in der Primärliteratur existierenden Schilderungen der frühen Zeit nicht einfach grundlose Vermutungen sind, sondern als Träger eines historischen Gedächtnisses betrachtet werden können, obgleich sie nie als vollständige Beweise für die Rekonstruktion dieser Zeit zur Verfügung stehen.

Glücklicherweise sind solche Beschreibungen aus der Vor-Qin-Zeit in den überlieferten Texten verschiedener Schulen vorhanden. Im Wesentlichen waren sie zwar natürlich als Lehren ihrer jeweiligen Schule gedacht, was unvermeidlich Zweifel an ihrer Objektivität hervorrufen muss, aber man kann auf der anderen Seite auch nicht verneinen, dass diese Beschreibungen oder Rückerinnerungen trotz der verschiedenen theoretischen Hintergründe und Ziele dieser Lehren auf eine gemeinsame Vorstellung der frühen Zeit hinweisen. Bevor wir uns damit beschäftigen, sollen aber zunächst folgende Fragen erörtert werden:

Welche dieser Beschreibungen stehen in engem Zusammenhang mit dem Interesse unserer Untersuchung, nämlich der Entstehung der Namen? Wie hat sich die Welt vor der Entstehung der Namen dargestellt, und was hat sie danach erfahren?

Für die Beantwortung der obigen Fragen scheint kein anderes klassisches Werk mehr geeignet als das Buch *Laozi* 老子, das hier Wang Bi 王弼 (226-249) folgend verstanden wird.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Über diesen Disput siehe Wang Guowei, „Yin Zhou Zhidu Lun 殷周制度論“. In: Xie Weiyang 謝維揚, Fang Xinliang 房鑫亮 (hrsg.): *Wang Guowei quanji* 王國維全集. Hangzhou: Zhejiang jiaoyu chubanshe. 2009. Vol.8, S.302-320. Hu Houxuan 胡厚宣, „Yindai fengjian zhidu Kao 殷代封建制度考“. In: *Jiaguxue Shang shi luncong chujī* 甲骨學商史論叢初集. Chengdu. 1944. S.24f. Zhang Guangzhi 張光直, „Cong Xia Shang Zhou sandai kaogu lun sandai guanxi yu zhongguo gudai guojia de xingcheng 從夏商周三代考古論三代關係與中國古代國家的形成“ sowie „Yin Zhou Guanxi de Zaijiantao 殷周關係的再檢討“, beide in: *Zhongguo qingtong shidai* 中國青銅時代. Peking: Sanlian shudian. 1983. S.27-56. 81-106.

<sup>2</sup> Wie in der Einführung bereits erwähnt, hatte Chen Yinke seine Argumente auf die Kommentare von Wang Bi zum Laozi gegründet, als er versuchte, die Bedeutung der Namenlehre zu erklären. Über die Zeit „ohne

Solange die Diskussion sich mit dem politischen Ideal dieses grundlegenden Werks des Daoismus beschäftigt, denkt man vor allem das „Nicht-Handeln“. Von Interesse für die frühe Epoche sind jedoch die folgenden Verse, aufgrund derer man sein Verständnis einer frühen Gesellschaft begreifen kann, als die vielfältigen Namen noch nicht in großer Zahl vorhanden waren. Die erste Stelle, die zu behandeln ist, steht im Kapitel 5 des *Laozi*:

Himmel und Erde sind nicht gütig.  
Sie nehmen die zehntausend Dinge für Stroh Hunde.<sup>1</sup>  
天地不仁，以萬物為芻狗。

Erst der Kommentar des Wang Bi verrät, was hier gemeint ist:

Himmel und Erde lassen alles von sich aus sein. Sie handeln nicht, schaffen nichts und [lassen] die zehntausend Dinge sich gegenseitig regieren. Deshalb [scheinen sie] nicht gütig zu sein. Der Gütige muss die [Normen] schaffen und aufrichten, und die Reform ausüben. Er hat [deshalb] Gnade und Handeln. Wenn er [allerdings Normen] schafft und aufrichtet, und die Reform ausübt, verlieren die Dinge ihre Wahrheit. Wenn er Gnade und Handeln hat, dann können alle Dinge nicht überleben.<sup>2</sup> 天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真；有恩有為，則物不具存。

Wang Bi ist der großen Schwierigkeit nicht ausgewichen, die Behauptung, dass der Himmel und die Erde nicht gütig seien, zu erklären. Mit seinem Mut, das oberflächlich unrechte Benehmen „nicht gütig“ direkt zu erläutern – ein Mut, der die herausragende Position seines Kommentars zum *Laozi* begründet – hat er den Charakter der frühen Zeit genau gedeutet: Sie hat nichts mit dem anscheinend „Gütigen“ oder der vom Konfuzianismus bewunderten „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) zu tun. Beim Benehmen des Himmels und Erde, dass sie „nichts tun, nichts schaffen und sich die zehntausend Dinge gegenseitig regieren lassen“, hatten die

---

Namen“ lohnt es, den Kommentar dieses Hauptvertreters der Dunkel-Lehre immer wieder zu lesen. In westlichen Sprachen steht die Studie von Rudolf G. Wagner zweifellos an erster Stelle. Für dieses Thema sind die folgenden Werke besonders hilfreich: *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press. 2000. *Language, Ontology and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press. 2003.

<sup>1</sup> *Laozi*: 5. Übersetzung von Günther Debon mit leichter Modifizierung.

<sup>2</sup> *Wang Bi ji jiaoshi*. S.14.

„Namen“ gar keine Rolle gespielt. Der Glaube des Verfassers des *Laozi* an die frühere Welt hat ihn dazu geführt, dass er diese ideale Vorzeit von der realistischen Welt, in der der Wert der „Gültigkeit“ geschätzt wird, unterscheiden musste. Er war auch fest davon überzeugt, dass jeder Name, egal wie schön er erscheint, nur einen abgesonderten Teil der wahren Dinge statt das Ganze bezeichnen könne. Deswegen weicht der „Gütige“ (*ren* 仁) oder die „Wohltat“ (*en* 恩) trotz des Hinweises auf positive Bedeutung immer noch von der Schlichtheit bzw. Wahrheit ab. Interessant ist, dass der Verfasser des *Laozi* keinen Namen bzw. Terminus verwendet oder geschaffen hatte, als er den Himmel und die Erde bewunderte. Stattdessen wurde die Verneinungsform „nicht gültig“ ausgewählt. Er verwendete immer große Sorgfalt auf das Resultat, das durch den Missbrauch der Namen verursacht werden könnte. Selbst die Benennung des *dao* 道, den er als Allerhöchsten betrachtete, erscheint eher *nolens volens*.<sup>1</sup> Der Grund liegt darin, dass jeder Name nur einen konkreten Gegenstand aufzeigen kann. Wenn man übertriebene Sorge für die Namen trägt, wird die Einheitlichkeit abgeschnitten.

Die ideale Ordnung der frühen Zeit soll durch das spontane Benehmen aller Dinge geschaffen werden. Der Verfasser des *Laozi* hat zwar nicht – wie die Konfuzianer – darauf hingewiesen, dass dieses ideale politische Modell vom Weisen (*shengren* 聖人) eingeführt wurde, aber er war zweifellos der Ansicht, dass der beste Fürst der frühen Zeit die Verkörperung des Himmels und der Erde impliziert. Dieser Fürst wurde als „größter Oben“ (*taishang* 太上) benannt:

Von dem größten Oben weiß [das Volk] nicht:

Es gibt ihn.

[...]

War vollendet das Werk,

vollbracht die Tat.

Meinten die hundert Geschlechter:

Wir schufen es frei!<sup>2</sup>

太上，不(下)<sup>3</sup>知有之 [...] 功成事遂，百姓皆謂‘我自然’。

<sup>1</sup> *Laozi*: 1, 25.

<sup>2</sup> *Laozi*: 17. Übers. siehe Günther Debon mit Modifizierung. S.41. S.a. *Wang Bi ji jiaoshi*. S.40f.

<sup>3</sup> Es gibt den Disput, ob man der Version des Wang Bi folgt, und zwar das Wort als „die Unten („下“, i.e. das Volk) oder das als „nicht“ bzw. „kaum“ („不“) verstehen soll. Wenn wir die Behauptung des Volkes am Ende dieser Passage ausführlich schmecken, scheint das zweite Verständnis „nicht“ mehr im Einklang mit dem Kontext zu sein. Deshalb wird die Version des Wang Bi hierbei ausgeschieden. Aber das Lesen „下“ ist auch nicht grundlos, weil er bereits von den Bambustäfelchen-*Laozi*-Text von Guodian 郭店 bewiesen wurde. Dafür siehe auch Chen Guying 陳鼓應: *Laozi zhuyi ji pingjie* 老子注譯及評介. Peking: Zhonghua shuju. 1984. S.130f.

Dies erklärt Wang Bi so:

Als die großen Männer an der höchsten Stelle waren, verweilten sie im Dienst des „Nicht-Handelns“ und führten die Lehre „ohne Rede“ aus. Die zehntausend Dinge entstanden daher, aber [die großen Männer] übten keinen [Einfluss] darauf aus. Deshalb wussten die Unteren (das Volk) **nur**, dass er da war.<sup>1</sup> 大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始（“施”），故下知有之而已。

Diese Erklärung von Wang Bi scheint mehr oder weniger hergeholt zu sein, weil der offensichtliche Widerspruch zwischen „Die Unteren wussten nur“ und „Wir schufen es frei“ seine Logik schwer nachvollziehbar macht. Trotzdem ist es m.E. plausibel, dass das *taishang*, das Allerhöchste als eine ideale Verkörperung des politischen Fürsten zu verstehen ist, obgleich viele spätere Gelehrte schon versucht haben, zu erläutern, dass dieser Terminus auf die beste Epoche hinweist.<sup>2</sup> Aber diese Divergenz stellt kein großes Hindernis für unsere Argumentation dar, weil die Tatsache, dass „er (der Allerhöchste oder der große Mann) da war“, bereits – egal ob das Volk sie kennt – deutlich darauf hinweist, dass der Verfasser des *Laozi* an die Existenz eines verkörperten Fürsten glaubte. Zudem werden zwei weitere Beweise präsentiert. Beide erläutern Worte aus dem 38. Kapitel des *Laozi*: „Die höchste Tugend weiß von der Tugend nicht, und daher hat sie Tugend; Die niedere Tugend verliert die Tugend nicht, und daher hat sie keine Tugend“. 上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德 Die erste Erläuterung, die im Folgenden behandelt wird, stammt vom Alten am Flussufer (*Heshang gong* 河上公), einem geheimnisvollen Kommentator der Han-Zeit, dessen Kommentar zum *Laozi* auch bedeutend ist. Er glaubte, dass sich die „höchste Tugend“ (*shangde* 上德) und „niedere Tugend“ (*xiade* 下德) auf zwei Typen des Fürsten beziehen:

Die höchste Tugend bezeichnet den Fürsten des großen Altertums, der keinen Namen und keine Bezeichnung hatte. Seine Tugend war groß und allerhöchst. Deshalb spricht [der Text] von höchster Tugend. [...] Die niedere Tugend bezeichnet den Fürsten, der Bezeichnung und posthume Titel hatte. Seine Tugend kann sich

---

<sup>1</sup> Der originale Text lautet „始“ (anfangen), welches indes keinen Sinn im Kontext macht. Der Ansicht des Lou Yulie zufolge werde das Zeichen mit der Überlieferung wegen der Ähnlichkeit der Aussprache (beide sind „Shi“) falsch abgeschrieben. Das richtige Zeichen solle „施“ (ausüben) sein, dessen Bedeutung mit den anderen Stellen des Kommentars von Wang Bi ist. Ich folge deshalb dieser Meinung und modifiziere die Übersetzung. Siehe *Wang Bi ji jiaoshi*. S.41.

<sup>2</sup> Siehe *Laozi zhuyi ji pingjie*. S.130f.

nicht mit der höchsten Tugend vergleichen. Deshalb spricht [der Text] von niederer Tugend.<sup>1</sup> 上德謂太古無名號之君，德大無上，故言上德也。 [...] 下德謂號謚之君，德不及上德，故言下德也。

Die andere Interpretation für die „höchste Tugend“ stammt von Jia Dayin 賈大隱, Sohn des Jia Gongyan 賈公彥, der berühmt für seinen Kommentar zu den *Riten der Zhou* (Zhouli 周禮, ZL) ist. Diese Interpretation von Jia Dayin hat leider wenig Beachtung erhalten, aber sie hat für unser Thema besonderen Wert, weil der wichtige Verlauf vom namenlosen Fürsten der frühen Zeit zum späteren namenhaften König deutlich dargestellt wird:

Der wahre Herr des großen Altertums hatte weder Namen noch Spur. Keine Tugend steht vor ihm. Menschengemäß stellte er ihr Wesen richtig, und unterstützte die Dinge von ihnen selbst aus. Er schuf Verdienst und verdichtete Förderung. [Das Volk] benutzt sie täglich, ohne das zu kennen. Seine Tugend war [deshalb] nicht sichtbar. Tag für Tag verdünnte sich die Spur seiner Lehre. Deswegen entstanden die Tugend, Menschlichkeit und Gerechtigkeit in Folge. Was diejenigen, die den rechten Weg verlor, angeht, war die höchste Tugend schon verfallen, und dann entstand die niedrige Tugend erst. Der König von Bezeichnung und postumem Titel gab Verdienst und Ruhm nicht auf. Er hielt die Tugend, ohne sie zu verlieren. Deswegen war die Spur seines Verdiensts sichtbar, und der Verlust folgte sicher.<sup>2</sup> 大古真君，無名無跡，德無先焉。因人正性，輔物自然。立功密濟，日用不知，其德不見。教跡日澆，故德仁義，依次而起也。失道者，上德既衰，下德方起。號謚之王，未舍功名。執德不失，功跡見矣，失必隨焉。

Die beiden obigen Darlegungen haben die Existenz des namenlosen Fürsten in der Vorstellung des Verfassers des *Laozi* anschaulich interpretiert. Diese Bestätigung, dass der namenlose Fürst der frühen Zeit in der Vorstellung des *Laozi* tatsächlich existiert, ist sehr wichtig, weil das wahrscheinlich darauf hinweist, dass das politische Ideal des frühen Daoismus nichts mit Anarchismus zu tun hat. Auf der anderen Seite zeigen die beiden Zitate die

---

<sup>1</sup> *Laozi daodejing Heshang gong zhangju* 老子道德經河上公章句. Peking: Zhonghua shuju. 1993. S.147.

<sup>2</sup> Die obigen Worte findet man im Fragment des *Laozi shuyi* 老子述義 von Jia Dayin. Obgleich kommt der Name dieses Buches im *Verzeichnis der klassischen Bücher des alten Buch der Tang-Zeit* (jiutangshu jingjizhi 舊唐書經籍志) vor, scheint dieses Werk in der Tang-Zeit nicht von bekannt zu sein. Danach verschwand sein Name im ähnlichen Verzeichnis der späteren Geschichtsschreibung. Der japanische Sinologe Fukano Kochi 深野孝治 hat die Fragmente des Buches aus verschiedenen Literatur versammelt, damit wir einige Stellen lesen können. Siehe Fukano Kochi 深野孝治, „Kadaiinn Cho “Loushi Jyutsui” nitsuite: hu “Loushi Jyutsui” Jyuuitsu Kou 賈大隱著《老子述義》について—附《老子述義》輯佚稿“. In: *Daisei daigaku daigakuyinn kennkyuu ronshyuu* 大正大學大學院研究論集, 14 (1990).



Verbindung zwischen Namen und Politik auf: Ursprünglich steht die Betonung der Funktion des Namens im politischen Kontext.

Daher wird eine weitere Frage gestellt: Wie stellt sich die frühe Zeit „ohne Namen“ dar? Was für eine kosmologische Grundlage für diese *Laissez-faire* Regierung hatte sich der Verfasser des *Laozi* vorgestellt? Bevor er zur bekannten Folgerung kam, dass der Mensch, die Erde, der Himmel, das Dao und die Natur in Folge zum Gesetz nimmt, wurde der chaotische Zustand, der sogar „vor dem Himmel und der Erde entstanden war“, folgendermaßen geschildert:

Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos vollendet.  
Bevor der Himmel und die Erde waren, war es schon da gewesen.  
So tonlos, so einsam,  
auf sich nur stellt es unverändert.  
Im Kreis wandelt es ungefährdet.  
Man kann es als die Mutter der Welt nennen.<sup>1</sup>  
有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。

Das Wort „unterschiedslos“ (*hun* 混) bezieht sich auf einen geheimnisvollen Bereich, den selbst Wang Bi nicht zufrieden erklären konnte.<sup>2</sup> Selbstverständlich kann man es mit der vorherigen Behauptung, dass „Das Volk weiß ihn nicht“, verbinden, aber interessanter ist, wie die alten Chinesen den Anfang der Welt vorgestellt hatten – die Schilderung *hun* zeigt die Subtilität. Dem Verfasser des *Laozi*, der die menschliche Gesellschaft als einen verkommenden Prozess betrachtete,<sup>3</sup> scheint dieser als „Chaos“ „Dunkel“ und „Unordnung“ verstandene Zustand jedoch nicht negativ zu sein.<sup>4</sup> Stattdessen symbolisiere er eine Welt von absoluter

---

<sup>1</sup> *Laozi*: 25.

<sup>2</sup> *Wang Bi ji jiaoshi*. S.63.

<sup>3</sup> *Laozi*: 38.

<sup>4</sup> Günther Debon hat das erste Satz des obigen Zitats als „Ein Wesen gibt es chaotischer Art“ übersetzt (siehe *Lao-tse*, S.49). In den Schöpfungsgeschichten verschiedener Kulturen sind diese dunkle Epoche, die normalerweise als Chaos, Unordnung geschildert wird, allgemein negativ, und wurde endlich durch die neue, helle und ordnungsgemäße Zeit ersetzt, und dieser Ersatz wird als Anfang der Zivilisationsgeschichte betrachtet. Die chinesischen Schöpfungsgeschichten erscheinen auch nicht anders: Einige Götter der frühen Zeit, deren Namen (wie „Blinde“ Gu 瞽, der Vater des Shun 舜) bereits ihren primitiven oder dunklen Charakter angedeutet haben, kommen häufig als negative Gestalten in den Erzählungen der Mythen vor. Interessant ist, dass man keine Kritik an einem Gott namens „*hundun* 混沌“ in den frühen Texten finden kann, obwohl er zweifellos zu den Gegenständen gehörte, die durch die neuen Ordnung ersetzt wurden. In der folgenden zitierten Erzählung des *hundun* im Buch *Zhuangzi* können wir sehen, dass viele philosophische Bedeutungen bei der Figur des *hundun* hinzugefügt wurden. Auch wenn *hundun* in anderen Texten nicht wie in den daoistischen Werken *Laozi* und

Schlichtheit, Wahrheit und Gleichheit, die er als „die Pforte zu jedwedem Geheimnis“ 眾妙之門 beschrieb.<sup>1</sup> Die Übersetzung dieses hun von Richard Wilhelm lautet „unerschiedslos“, welche diese Subtilität präzise ergriffen und übermittelt hat. Andererseits könnte das Wort *hun* auch die Leser, die sich in den Texten der Vor-Qin-Zeit gut auskennen, an die folgende Geschichte im Buch *Zhuangzi* erinnern:

Der Herr des südlichen Meers heißt der Schillernde (*shu*); Der Herr des nördlichen Meers heißt der Zufahrende (*hu*); Der Herr der Mitte heißt der Unbewusste (*hundun*). Der Schillernde und der Zufahrende trafen sich häufig im Lande des Unbewussten, und der Unbewusste begegnete ihnen stets freundlich. Der Schillernde und der Zufahrende überlegten nun, wie sie des Unbewussten Güte vergelten könnten, und sprachen: „Die Menschen alle haben sieben Öffnungen zum Sehen, Hören, Essen und Atmen, nur er hat keine. Wir wollen versuchen, sie ihm zu bohren.“ So bohrten sie ihm jeden Tag eine Öffnung. Am siebten Tage, da war der Unbewusste tot.<sup>2</sup> 南海之帝為儵, 北海之帝為忽, 中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地, 渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德, 曰: ‘人皆有七竅以視聽食息, 此獨無有, 嘗試鑿之。’ 日鑿一竅, 七日而渾沌死。

Es gibt unterschiedliche Erläuterungen für diese bekannte Geschichte. Yu Yingshi hat sie mit der anderen Erzählung von Zhuangzi, dass „der rechte Weg und die Technik von der Welt abgespaltet werden“ 道術將為天下裂 im Kapitel *Tianxia* verbunden, und glaubt daher, dass diese Geschichte die wichtige Wendung der Achsenzeit Chinas geschildert habe. Dabei wurde eigentlich einheitliche Kenntnis gespalten, und die verschiedenen Lehren begannen zu entstehen.<sup>3</sup> Wohlbegründet ist die ähnliche Erläuterung, die das Gleichnis vor dem Hintergrund der Vorstellung der frühen Zeit stellt. Durch die Erzählung des „Herrn der Miete“ hat der Verfasser dieses Kapitels (sehr wahrscheinlich Zhuangzi selbst) seine Übereinstimmung mit

---

*Zhuangzi* bewundert wird, scheinen die Schilderung mindestens neutral zu sein. Manche Gelehrte glauben noch, dass die Gestalt des *hundun*, der im *Shanhai jing* 山海經 auch als Kaiser Fluss (*dijiang* 帝江) bezeichnet werde. Daraus stammt die bekannte Mythe der Eröffnung des Himmels und der Erde von Pan Gu 盤古. Siehe Yuan Ke 袁珂: *Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注. Shanghai: Shanghai guji Verlag. 1980. S.55. Yang Rubin 楊儒賓: „Hundun yu taiji“ 渾沌與太極. In: *Zhongguo wenhua* 中國文化 32 (2010). S.34-52. Zhang Kaiyan 張開焱, „Gusou sheng shun, Hundun zaosi de shenceng jiegou yu shangren chuangshi shenhua“ 瞽叟生舜, 渾沌鑿死的深層結構與商人創世神話. In: *Zhongguo wenhua yanjiu* 中國文化研究. Band Herbst (2012). S.102-108.

<sup>1</sup> Laozi: 1.

<sup>2</sup> ZZJS, 3B,309. Deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm mit leichter Modifizierung. Siehe Richard Wilhelm (übersetzt und erläutert): *Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Anaconda Verlag. 2011. S.109f.

<sup>3</sup> Siehe Yu Yingshi, *Lun tianren zhi ji* 論天人之際. Peking: Zhonghua shuju. 2014. S.74.

dem Verfasser des *Laozi* gezeigt, dass sich das „unterschiedslose Chaos“ auf den idealsten Zustand der menschlichen Welt beziehe. Aber die Handlung, dass die Herren Shu und Hu – entweder Nachlässigkeit oder Raschheit, genauso wie ihre Namen wörtlich bedeuten – jeden Tag eine Öffnung gebohrt haben, hat sicher die unvermeidliche sowie irreversible Spaltung symbolisiert. Über eine Einzelheit kann man fragen, warum der Herr der Miete, der als der weiseste Herr geschildert wurde, die dumme Handlung dieser Beiden nicht aufgehalten hatte. Den Grund dafür kann man natürlich auf „Nicht-Handeln“ oder „ohne Rede“ reduzieren, aber die tiefere Ursache liegt daran, dass *hundun* vom Anfang an bereits klar gekannt hatte, dass eines Tags die „Spaltung“ mit der „Entwicklung“ der menschlichen Gesellschaft kommen muss. Nun ist nicht mehr schwer zu verstehen, dass das ganze Werk von *Laozi* tatsächlich von dieser Stimmung getragen wird: Einerseits kritisierte der Verfasser die „Zivilisation“ der menschlichen Gesellschaft, indem er sich immer wieder an die Schlichtheit der frühen Zeit zurückerinnerte; Andererseits erkannte er auch deutlich, dass wir niemals zu dieser Schlichtheit zurückkehren können. Da der Aufschwung der Gesellschaft zur Auflösung dieser Schlichtheit führen muss, ist die Tatsache anzunehmen, dass die vielfältigen Namen, die oft täuschen und die Einheitlichkeit der ursprünglichen Gesellschaft zerspalten können, in großer Menge vorkommen. Damit könnte das 32. Kapitel des *Laozi* besser verstanden werden:

Der Weg ist ewig namenlose Schlichtheit.

[...]

Himmel und Erde würden sich vereinen,  
um süßen Tau hinabzusenden.

Das Volk würde ohne Befehle,  
von selbst in die Gleichmäßigkeit kommen.

**Wenn die Entstehung [aller Dinge] beginnt,  
dann gibt es [erst] Namen.**

Nachdem wir einmal mit Namen benennen,  
so müssen wir Einhalt kennen.

Wer Einhalt kennt, kann ungefährdet bleiben.

道常无名，樸

[...]

天地相合，  
以降甘露，  
民莫之令而自均。

**始制有名。**

名亦既有，

夫亦将知止，  
知止可以殆。

Viele bedeutende Informationen sind in dieser Stelle enthalten. Zuerst hatte der Verfasser den „unterschiedslosen“ Zustand zwischen dem Himmel und der Erde weiterhin betont, indem er mit einem anderen Wort „selbst gleichmäßig“ (*zijun* 自均) die frühe Zeit ohne Namen schilderte. Danach kommt das zu unserem Interesse passende Thema endlich vor: Wie waren die Namen entstanden? Der Schlüssel versteckt sich in den folgenden zwei Zeichen: *shizhi* 始制. Das Wort wird allerdings später diskutiert, nachdem wir die vollständige Ansicht des Verfassers erkannt haben. „Nachdem wir einmal mit Namen benennen“, sagt er, so scheint es, dass er die Irreversibilität, dass die Namen nach der Spaltung des unterschiedslosen und selbstgleichmäßigen Zustands zahlreich aufgetaucht waren, akzeptieren muss. Diese Annahme ist jedoch nicht negativ: Er macht einen Vorschlag, um die potenzielle Gefahr, die durch Missbrauch des Namens verursacht wird, zu verhüten. Der Vorschlag ist: Einhalt zu kennen. Nur wenn man nicht übertrieben von Namen abhängt, kann man ungefährdet bleiben. Dass der Verfasser des *Laozi* nicht auf die Namen vertraute, ist klar.

Nun ist das Schlüsselwort *shizhi* zu erklären. Der Schwerpunkt liegt am Verständnis des *zhi*. Wie die obige Übersetzung dargestellt sei „die Entstehung aller Dinge“ die allgemeine Erläuterung dafür.<sup>1</sup> Diese Darlegung kann ja den Änderungsprozess der menschlichen Gesellschaft problemlos beschreiben, weil die Entstehung aller Dinge, die zuvor in der unterschiedslosen Form noch nicht voneinander unterschieden wurden, nun der verschiedenen Namen bedürfen, damit sie sich sortieren. Allerdings kann man den Kommentar von Wang Bi nicht vernachlässigen, der auf das 28. Kapitel des *Laozi* hinweist. Chen Yinque und Rudolf Wagner (1941-2019) sind die wichtigsten Vertreter in der chinesischen und westlichen Sprachwelt, die die Auffassung von Wang Bi für richtig halten. Chen Yinque gründete seine Erläuterung von *mingjiao* auf diesen Kommentar von Wang Bi, was im Einführungskapitel bereits vorgestellt wurde. Seiner Erläuterung zufolge bezieht sich *shizhi* auf die Errichtung der Beamten und Vorgesetzten. Als Rudolf Wagner den *Laozi*-Text übersetzte, stützte er sich ebenfalls zumeist auf die Erläuterungen von Wang Bi. Der einzige Unterschied liegt nur darin,

---

<sup>1</sup> Siehe Chen Guying, *Laozi jinzhu jinyi* 老子今注今譯. Peking, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2006. S.199f.

dass er glaubte, dass das ganze 32. Kapitel von *Laozi* als die Aussage der Weisen, die die Namen herstellt hatten, betrachtet werden solle. Deshalb lautet seine Übersetzung für *shizhi youming* 始制有名:

With the beginning of my social regulation, [I, the Sage will] have names.

Selbstverständlich stellt sich die Übersetzung als eine direktere Ankündigung des *zhi* dar. Im Vergleich zur deutschen Übersetzung „Entstehung aller Dinge“ von Günther Debon hat die „soziale Regulation“ offensichtlich einen stärkeren politischen Sinn. Dementsprechend übersetzte Wagner die Interpretation von Wang Bi folgendermaßen:

The beginning of the Sage's "social regulation" is the time [referred to in *Laozi* 28.6] when the "unadorned has dispersed" and [the Sage as the Great Regulator of *Laozi* 28.7] begins "to make officials and elders." With the beginning of [his social] regulation with officials and elders it is impossible [for him] to do without setting up names and classifications by way of determining the honored and the lowly. That is why [the text says], "With the beginning of [my social] regulation, I [the Sage,] will have names."<sup>1</sup>

Was den Hersteller der Namen, den Weisen angeht, so bedarf er natürlich weiterer Erklärung. Dafür hat das 28. Kapitel des *Laozi*-Textes mit dem Kommentar von Wang Bi Priorität:

Ist die Schlichtheit zerteilt,  
Werden Geräte daraus.  
Wenn die Weisen sie verwenden,  
Werden sie Beamte und Alte.  
Deshalb hat die große Regulation keinen Schnitt.  
樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不(無)割。

Dazu stellte Wang Bi in seinem Kommentar dar:

Die Schlichtheit ist die Wahrheit. Solange die Wahrheit zerteilt ist, tauchen die hundert Taten auf, und es sind die verschiedenen Kategorien geboren. Sie gleichen den Geräten. Die Weisen passen sich dieser Zerteilung an und errichten deshalb die Beamten und Vorgesetzten für sie. Sie setzten die Guten als Lehrer ein und die Nicht-Guten als Hilfsmittel, verbesserten ihre Sitten und veränderten ihre Gebräuche, um sie wieder zur Einheit zurückkehren zu lassen.<sup>2</sup> 樸，真也。真散

---

<sup>1</sup> *A Chinese Reading of Daodejing*. S.225. s.a. *Wang Bi ji jiaoshi*. S.82.

<sup>2</sup> *Wang Bi ji jiaoshi*. S.75.

則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資，移風易俗，復使歸於一也。

So präzise hatte Wang Bi die Idee des Verfassers von *Laozi* begriffen! Die Errichtung der Beamten und Alten sowie die Herstellung der verschiedenen Namen sind nur das Mittel. Der endliche Zweck ist Rückkehr zur Einheit. Die „Einheit“ bezieht sich eben auf diese Schlichtheit, die Wahrheit, den unterschiedslose Zustand *hundun*, und den namenlosen und sprachlosen Sinn des rechten Weges *dao*, des wichtigsten Begriffs von *Laozi*. Deshalb „umfasst der Weise die Einheit, die als das Richtmaß von allem unter dem Himmel genommen wurde“. Deshalb „hat die große Regierung keinen Schnitt“.<sup>1</sup>

Sorgfältige Leser geraten häufig in Verwirrung, die aus dem Widerspruch des Verfassers des *Laozi* resultiert, dass er einerseits die vorhandenen Namen herzlich ablehnte, aber andererseits anscheinend etwas von ihnen erwartete. Solcher Widerspruch belegt die gedankliche Spannung des Textes. Der Name wird immer als Ursprung des Wirrwarrs angesehen (32. Kapitel), aber es gibt tatsächlich keine andere Option für den Aufbau einer zuverlässigen Ordnung. Um diese oberflächlich diskrepante jedoch tatsächlich konsequente Idee des Verfassers von *Laozi* besser zu verstehen, ist hier die Selbsterläuterung des französischen Denkers, Jean-Jacques Rousseaus (1712-1778), einzuführen. Der folgende Vergleich zielt darauf ab, die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit der Entstehung der Namen sowie der von ihnen aufgewiesenen gesellschaftlichen Regulation mit der Ansicht des Denkers, der die gesellschaftliche Zivilisation ebenfalls als Katastrophe betrachtete, von der anderen Seite Eurasiens, zu verdeutlichen.

Dass der Verfasser des *Laozi* die frühe Welt im unterschiedslosen Stand bzw. die Zeit ohne

---

<sup>1</sup> *Laozi*: 22, 28. Die Rede „大制不(無)割“ am Ende des 28. Kapitels wird normalerweise als „Das große (Regierungssystem) hat keinen Schnitt“ erläutert. Siehe Wang Bi *ji jiaoshi*. S.75. *A Chinese Reading of Daodejing*. S.215. Aber die andere Erklärung dafür muss man auch kennen. Von der originalen Bedeutung des Zeichens *zhi* 制, des „Abschneidens“, glaubt mancher Wissenschaftler, dass diese vier Zeichen der im 78. Kapitels des *Laozi* erwähnten Rhetorik entsprechen, und zwar „die wahren Worte klingen oft paradox“ (*zhengyan ruofan* 正言若反). Dass „das große Abschneiden keinen Schnitt hat“, ist deshalb strukturell ganz genauso wie die paradoxen Reden im 41, 45, und 58. Kapitel des *Laozi*. Aber die Frage dieser interessanten Erklärung besteht offensichtlich im Verständnis des *zhi*: Ob es als „Regulation“ oder „Regierungssystem“ oder als „Abschneiden“ verstanden werden soll. Siehe Xu Shan 徐山, „Laozi, gu dazhi buge‘ bianzheng《老子》‘故大制不割’辨正“. In: *Anhui daxue xuebao* 安徽大學學報. 2017(1). S.28-30. Man muss m.E. das *dazhi* noch im Kontext stellen. Da sich die Behandlung davor schon nach der Zerteilung der Schlichtheit, und der Errichtung der Beamten und Alten gedreht hat, soll das *zhi* auch als ein Glied der Politikette betrachtet werden. Deshalb wird hier die traditionelle Erläuterung angenommen.

Namen bewundert hatte, fand Anklang nach 2000 Jahren bei Rousseau, der in seinem bekannten Aufsatz *Discours sur l'origine de l'inégalité* den Naturzustand der menschlichen Gesellschaft pries. Die Kritik an Tugend und Gerechtigkeit in den folgenden Worte Rousseaus sind eine ganz parallele Stimme zu derjenigen des Verfassers des *Laozi*:

(avec quelle) simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants!<sup>1</sup>

Aber man kann nicht mehr zu dieser vollkommenen Zeit zurückkehren. Die weisen Köpfe denken nun eher über die neue Frage nach, was für ein funktionelles und dauerhaftes Gesellschaftssystem für die verfallene Welt errichtet werden soll. Die künstlichen Verordnungen, die sich auf verschiedenen Namen und Begriffen beruhen, gelten als die einzige Lösung, obwohl sie zur weiteren Abweichung von der Schlichtheit führen könnten. Der Mensch muss eine von zwei Flaschen von Gift austrinken: Eine von den existierenden vielfältigen Namen, welche die „große Lüge“ enthalten (18. Kapitel des *Laozi*) und als Ursprung allen Wirrwarrs angesehen werden, oder eine der unordentlichen Gesellschaft, die größere Verwirrung verursacht. Genau wie der Verfasser des *Laozi* erkannte Rousseau das Dilemma. In seinem selbstanalytischen Werk *Rousseau juge de Jean-Jacques* hat er es so interpretiert:

Mais la nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. [...] On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les arts, les théâtres, les académies, et replonger l'univers dans sa première barbarie; et il toujours insisté, au contraire, sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne feroit qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption.<sup>2</sup>

Ernst Cassirer schrieb einen zutreffenden Kommentar dazu:

Die Rückkehr zur Einfalt und zum Glück des Naturzustands ist uns versperrt – aber der Weg zur Freiheit liegt offen, und er kann und soll beschritten werden.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, „Seconde Lettre à Malesherbes“. In: Hachette (hrsg), *Œuvres complètes*. Band X. Paris: Hachette. 1871-1877. S.301.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques*. In: *Œuvres complètes* IX, S.287.

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1970. S.16.

Zu diesem Punkt kann man die Gemeinsamkeit von Rousseau und dem Verfasser des *Laozi* anschauen. Rousseau monierte das gesellschaftliche Gesetz (*Discours sur l'origine de l'inégalité*), aber er wurde letztlich zum Vater des Gesellschaftsvertrags. Der Verfasser des *Laozi* kritisierte das Vorkommen der zahlreichen Namen, die die unterschiedslose Einheit und Wahrheit der frühen Zeit abgeschnitten hatten, aber er erkannte auch, dass selbst der „Weise“ dieser Realität folgen und die Beamten und Vorgesetzten einsetzen muss. Diese Weise des „Folgens“ (*yinxun* 因循) spielte eine besonders wichtige Rolle in der daoistischen Philosophie und wurde später in den Ideen der Huang-Lao Lehre ausführlicher erläutert. Leider hat der Verfasser des *Laozi* nicht so etwas wie „Laozi richtet über Li Er“ geschrieben, mit dem man seine innerliche Folgerichtigkeit erkennen könnte.<sup>1</sup> Wang Bi ist derjenige, der diese Folgerichtigkeit entdeckt und für ihn verteidigt hat. Durch ihn besitzt man nun Kenntnis davon, wie die Zeit „ohne Namen“ in den Augen des *Laozi* aussieht, und wie notwendig und unvermeidlich die Namen als abstraktes Symbol mit der Entwicklung der Gesellschaft entstanden sind. Nun sind weitere Fragen zu stellen: Wer sind die frühesten Schöpfer der vielfältigen Namen? Welche Qualifikationen mussten sie aufweisen? Im folgenden Teil sollen diese Fragen beantwortet werden.

## 2. Die Zunft der Magier (*wu* 巫) und die Schöpfung der Namen

Oben haben wir die Entstehung der Namen vor den Hintergrund gestellt, dass das Chaos bzw. der unterschiedslose Zustand der frühen Zeit zerfallen war. Genauer gesagt handelt dieser Zufall von der Spaltung des *dao*, und weist auf die Tatsache hin, dass verschiedene neue Dinge sich rapide einstellten und die ursprüngliche „Einheitlichkeit“ zerteilt wurde. Damit tauchten vielfältige Namen auf, die benötigt wurden, um die verschiedenen Dinge zu benennen, was diesen Spaltungsprozess weiter beschleunigte. Die Funktion der Namen besteht vor allem darin, die zahlreichen Dinge zu unterscheiden. Deswegen verbindet sie sich selbstverständlich mit

---

<sup>1</sup> Für die Selbsterläuterung hat Rousseau jedoch *Rousseau juge de Jean-Jacques*.



dem anderen Begriff, *fen* 分, der Unterscheidung oder Zuweisung. Eine Erläuterung der Verbindung zwischen *ming* und *fen* findet sich in Wang Bi's programmatischen Essay *Hinweise zur Analyse der Struktur des Laozi* (*laozi zhilue* 老子指略)

Ein Name hat sicher seinen Zuständigkeitsbereich. Eine Bezeichnung hat sicher etwas, auf dem sie beruht.<sup>1</sup> 名必有所分, 稱必有所由。

Trotzdem zielt diese Unterscheidung durch Namen bzw. deren Schöpfung wie gesagt letztendlich auf die Wiedervereinigung ab. Die dialektische Beziehung zwischen „Unterscheidung“ und „Vereinigung“ hat das Geistesleben der frühen chinesischen Eliten bedeutend bereichert, wobei die Namen eine wichtige Rolle spielten. Das sich Bahn brechende Selbstbewusstsein, dass die neue Politik- und Gesellschaftsordnung durch eine „Unterscheidungs-Vereinigung“-Logik realisiert werden könnte, ist ein zentraler Aspekt der Geistesgeschichte der Vor-Qin-Zeit. Dieses Thema gilt es unten weiter zu erläutern. Zunächst aber müssen wir die Frage beantworten: Welche Gruppe von Spezialisten besaß im Altertum die Qualifikation, alte Namen zu erklären und neue Namen herzustellen?

Nicht schwer vorstellbar ist, dass die Schöpfer von Namen vor allem ausreichende Kenntnisse der Natur- und Menschenwelt haben mussten. Sie sollten zudem die Ermächtigung des höchsten Herrschers erhalten haben oder selbst die höchste Macht besitzen, um ihre Kenntnisse in tatsächlichen Einfluss umzuwandeln. Sie besaßen also Wissen und Macht nicht nur, sondern monopolisierten es auch. In der frühen Zeit war es nicht leicht, zu Wissen von der Natur, der Natur-Mensch-Beziehung bzw. der menschlichen Gesellschaft zu gelangen. Wer dieses Wissen besaß, der hatte deshalb selbstverständlich mehr Möglichkeiten, Würde und Macht zu bekommen. Zweifellos sorgten die meisten Menschen sich vor allem um die Geschäfte, die mit Leben und Produktion zusammenhingen: Dürren oder Überschwemmungen, gute oder schlechte Ernten, große oder kleine Zahl der Nachkommen, Gesundheit oder Krankheit. Wahrsagerei und Gebete – die Angelegenheiten von Göttern und Geistern – bedürfen der Fähigkeit, zwischen der Welt der Götter/Geister und der des Menschen zu vermitteln.

---

<sup>1</sup> Siehe *Wang Bi ji jiaoshi*. S.196. Lou Yulie und Rudolf Wagner beide haben den erst Satz so verstanden: „Ein Name hat sicher etwas, das er sich von anderen Namen unterscheidet.“ (Siehe *A Chinese Reading of Daodejing*, S.88.) Jedoch weist dieses *fen* m.E. tatsächlich auf die Unterscheidung der Gegenstände, die von Namen gezeigt werden. Deshalb nähert es sich dem „Zuständigkeitsbereich“, der wir später mit Nachdruck erläutern werden.

Menschen mit dieser Fähigkeit konnten die natürlichen Erscheinungen erklären und die himmlischen Gedanken hinter diesen Erscheinungen übersetzen. Sie wahrsagten, beteten und leiteten die Opferveranstaltungen. Dies waren auch die grundlegenden Qualifikationen für die richtige Verwendung und die Schöpfung der Namen. Nach Auffassung vieler Sonologen entstammten die frühesten Gebildeten des Altertums der Zunft der Magier. Die Bezeichnung „Zunft“ dient als Sammelbegriff, der sowohl die frühesten Magier verschiedener Spezialisierungen<sup>1</sup> als auch die anderen Beamten, die ähnliche Zuständigkeiten wie die Magier innehatten, umfasst. Dafür findet man in der Literatur die Bezeichnungen *zhu* 祝, Priester; *zong* 宗, Ahnenmeister; *bu* 卜, Wahrsager; und *shi* 史, Schreiber. Deren Zuständigkeiten wiesen ebenso direkte Verbindung mit verschiedenen Namen auf, wie dies bei den Magiern selbst der Fall ist. Besonders entscheidend ist, dass sich die Hersteller der Namen in der Herkunft und Ableitung der frühen Schriften sehr gut auskennen mussten, damit sie den Eigenschaften der unterschiedlichen Dinge gemäß geeignete Namen geben konnten. Anhand von Belegen in der überlieferten Literatur wie auch in archäologischen Berichten ist die Rolle des Schreibers, wie im Folgenden zu zeigen ist, dabei besonders zu beachten.

## 2.1. Die Zunft der Magier, das Opferritual und die Namen

Unsere Untersuchung beginnt mit einer berühmten Geschichte, welche im Kapitel *Lüxing* 呂刑 des *Buches der Dokumente* (*Shangshu* 尚書) steht. Diese Geschichte erzählt davon, dass die Kommunikation zwischen Himmel (Göttern) und Erde (Menschen) abgeriegelt wurde. Grund war ein Befehl des mythischen Kaisers Yao:

[Der Kaiser Yao] befahl dann [seinen Beamten] Chong und Li, die Kommunikation zwischen Himmel und Erde abzuriegeln. Daher stiegen [die himmlischen Geister] nicht mehr [auf die menschliche Welt] hinab, und [die Menschen auf der Erde] gingen auch nicht mehr [in die Welt der Geister] hinauf.<sup>2</sup> 乃

---

<sup>1</sup> Der Zusammenfassung des modernen Gelehrten Li Ling zufolge gab es insgesamt sechzehn Arten der Magie, die die Magier beherrschten. Siehe Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu xukao* 中国方术续考. Peking: Dongfang Verlag. 2001. S.69-75.

<sup>2</sup> *Shangshu zhengyi* 尚書正義, Rolle 19.

命重、黎，絕地天通，罔有降格。

Eine Erläuterung für diesen wichtigen Befehl des Yao findet man im Kommentar, der dem hanzeitlichen Konfuzianer Kong Anguo 孔安國 (156-74 v. Chr.) zugeschrieben:<sup>1</sup>

Chong war nämlich Xi, und Li war He. Der Herr Yao befahl Xi, He [und ihren Nachfahren] für alle Generationen für die Beamten von Himmel, Erde sowie die vier Jahreszeiten zuständig zu sein, um zu bewirken, dass die Menschen und Götter sich nicht mehr gegenseitig störten und beide ihre eigene Ordnung hatten. Solches heißt, die Kommunikation zwischen Himmel und Erde abzuriegeln.<sup>2</sup> 重即羲，黎即和。堯命羲、和世掌天地四時之官，使人神不擾，各得其序，是謂絕地天通。

Bevor Yao diesen Befehl erließ, konnten die Menschen auf der Erde und die Götter im Himmel einander offenbar direkt kontaktieren. Dieser Kontakt führte jedoch häufig zu Störung und Verwirrung, so dass Yao ihn abbrechen ließ, um Ordnung herzustellen. Welche Qualifikationen besaßen Chong und Li, die sie diese schwere Aufgabe übernehmen ließen? Die chinesische Geschichtsschreibung ermöglicht weitere Einblicke in die Hintergründe dieses Ereignisses. Ein wichtiger Dialog zwischen dem König Zhao 昭 von Chu 楚 (ca. 523-489 v. Chr.) und seinem Beamten Guan Yifu 觀射父 berichtet davon, dass die Kommunikation zwischen Menschen und Göttern in der frühen Zeit eigentlich unmöglich gewesen war. Nur eine spezielle Gruppe der Menschen konnte den Geistern und Göttern dienen, wodurch sie sich als Brücke zwischen Himmel und menschlicher Welt darstellten:

Diejenigen Menschen, deren Geist heiter war und die keine Nebengedanke hatten und sich zudem ordentlich, würdevoll, ehrlich und gerecht benehmen konnten, deren Klugheit konnte als Maßstab von Oben und Unten genommen werden, und ihre Heiligkeit konnte weite Ferne erleuchten. Ihre Klarsichtigkeit vermochte [alles] hell zu machen und ihre Hellhörigkeit vermochte [alles] zu erlauschen. Auf solche Weise stiegen die klaren Götter zu ihnen herab. Die Männer [von ihnen] hießen *xi*, die Frauen *wu*.<sup>3</sup> 民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。

---

<sup>1</sup> Den überzeugenden Untersuchungen der qingzeitlichen Gelehrten zufolge wurde dieser Kommentar sicher erst im 3. Jhdt. n. Chr. geschrieben. Deswegen bezeichnete man ihn normalerweise als „Pseudo-Kong-Kommentar“ (*wei Kongzhuan* 偽孔傳). Siehe z.B. Yan Ruoqu 閻若璩, *Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987.

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> *Guoyu jijie* 國語集解, 18.513.

*Wu* im engeren Sinn bezieht sich also nur auf die weiblichen Magier. Das Wort *wu* hat im chinesischen Altertum einen besonderen Zusammenhang zu *huwu* 胡巫, *wu* der Barbaren, die aus der nördlichen Steppe kamen. In der sinologischen Welt werden die Magier des nordöstlichen Asiens – ebenso die des alten China – allgemeiner als „Schamanen“ bezeichnet. Allerdings kann das Wort „Schamane“ die Komplexität, die *wu* in den alten chinesischen Texten aufweisen, nicht einfangen.<sup>1</sup> Li Ling 李零 hat ausführlich analysiert, wie das Zeichen *wu* in verschiedenen überlieferten sowie archäologisch ausgegrabenen Texten von der Zeit der Shang bis zur Han verwendet wurde. Er meint, dass die Bedeutung dieses Zeichens in konkreten Kontexten festzulegen sei. Die politische Stellung der Magier veränderte sich mit der Zeit. Man solle diese Veränderung allerdings nicht isoliert betrachten. Stattdessen müsse man die tatsächlichen Zuständigkeiten der Magier mit denjenigen ihrer Kollegen, Helfer bzw. Nachfolger – der Priester, Ahnenmeister, Wahrsager und Schreiber, zusammen untersuchen.<sup>2</sup> Obwohl die meisten unserer Kenntnisse über die Magier der frühen Zeit Vermutungen bleiben müssen, kann man eine grobe Linie der Entwicklung ihrer Rolle durch archäologische Belege und literarische Überlieferungen ziehen. Viele Wissenschaftler sind der Ansicht, dass ihre speziellen Fähigkeiten bzw. das Monopol über die Textauslegung es der Zunft der Magier ermöglichte, sich mit der weltlichen Macht zu vereinigen. Es gibt Belege dafür, dass Magier sogar selbst die Rolle des Königs einnahmen. Manche Wissenschaftler glauben zudem, dass Könige in der Tat „Vorgesetzte der Magier“ gewesen seien.<sup>3</sup> Im Laufe der Zeit hätten die Magier zwar diese Stellung der allerhöchsten Macht verloren, sie seien aber immer noch den anderen Beamten vorgesetzt gewesen. Später seien sie von Priestern und Ahnenmeistern ersetzt worden.<sup>4</sup> Der Interpretation von Xu Shen 許慎 (58-147) zufolge seien die Priester diejenigen,

---

<sup>1</sup> Siehe Paul Pelliot, „Sur quelques mots d’Asie centrale attestés dans les textes Chinois“. In: *Journal Asiatique*. Nr.2 (1913). S.451-469. In der Hypothese der „zwei Ursprünge der Kulturen“ von Zhang Guangzhi 張光直 (1931-2001) werden die Kulturen mit der Kontinuität – die Kultur des Chinas und die des Mayas sind zwei Repräsentanten dafür – als Kultur mit dem Charakter der Schamane betrachtet. Siehe: Zhang Guangzhi, „Lianxu yu polie: yige wenming qiyuan xinshuo de caogao 連續與破裂：一個文明起源新說的草稿.“ In: *Zhongguo qingtong shidai*. Band 2. 中國青銅時代(二集). Peking: sanlian shudian chubanshe. 1990. S.131-142.

<sup>2</sup> *Zhongguo fangshu xukao*. S.41-78.

<sup>3</sup> Siehe Chen Mengjia 陳夢家, „Shangdai de shenhua yu wushu 商代的神話與巫術“. In: *Chen Mengjia xueshu lunwenji* 陳夢家學術論文集. Peking: Zhonghua shuju. 2016. S.91f.

<sup>4</sup> Dass der König in der frühen Zeit zugleich der größte Magier gewesen war, trifft nicht allein auf die frühe chinesische Gesellschaft zu, sondern tritt in vielen Kulturen auf. Durch die anthropologischen Untersuchungen der primitiven Stämme von Afrika, Ozeanien und Amerika hat James George Frazer (1854-1941) die Folgerung

die bei Opfern, die Lobpreisungen aussprachen. Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815) erläutert das Zeichen für den Priester dahingehend, dass sie „durch ihre menschlichen Münder mit Göttern kommunizieren. 以人口交神也“<sup>1</sup> Was den Ahnenmeister, den *zong* angeht, hat Xu Shen erklärt, dass er für die Würdigkeit des Ahnentempels 尊祖廟也 zuständig sei. Er zeigte auch, dass die Form von *zong* den beiden Zeichenteilen „𠂇“ und „示“ folge. Es solle sich deshalb darauf beziehen, dass der Ahnenmeister in einem Haus den Göttern opfert.<sup>2</sup> Sowohl die Schrift als auch die alte Literatur, in der die Zuständigkeiten der *zong* und *zhu* beschrieben ist, bestätigen, dass Priester und Ahnenmeister die Aufgabe der Magier übernahmen. Während Material zu den Magiern des Altertums fehlt– und vor allem, ein Zusammenhang mit den „Namen“ – hilft eine Untersuchung der Aufgaben von *zhu* und *zong* sowie *bu* und *shi* weiter. Diese werden hier als „Zunft der Magier“ benannt.

Obwohl die Bedeutung der Magier mit der Zeit abnahm, verließen sie die historische Bühne nicht ganz. Überlieferte Literatur berichtet, dass Magier auch mit Priestern zugleich auftraten. Sie waren aber nur noch symbolisch tätig, und übernahmen keine konkreten Aufgaben. Das *Yili* berichtet von den Riten bei der Trauerfeier der *shi* 士-Beamten in der westlichen Zhou-Zeit:

Wenn der Fürst zur Trauerfeier des Beamten eintrifft [...] hält sich der Magier vor dem Tempeltor auf. Priester ersetzen ihn.<sup>3</sup> 君至 [...] 巫止於廟門外，祝代之。

---

gezogen, dass die Magier selbst normalerweise die Häuptlinge oder Könige wurden. Die einfachen Menschen zeigten großen Respekt vor den Magiern und Königen, was aber anders als die Religiosität ist. Bei der Ehrfurcht der frühen Zeit erlitt das Oberhaupt selbst wegen der Abweichung von der Wahrsagung oder der Ungültigkeit der Behandlung das Risiko, dass sie von den einfachen Menschen getötet wurden. Die ähnlichen Fälle werden allerdings in den frühen chinesischen Geschichten selten gesehen. Aber die chinesischen Magier hatten ebenso das gleiche Schicksal erfahren: Sie wurden allmählich von der politischen Macht abgetrennt, und sogar ihre Zuständigkeiten von den Priestern ersetzt. Frazer glaubt, dass diese Ersetzung eine bedeutende Revolution der Gesellschaft und der Epistemologie sei, welche die Idee der königlichen Macht hervorbringen konnte. Der Grund liege daran, dass die Beschränkung und Fehler der Magie im Verlauf der Zeit immer deutlicher verraten wurden. Unvermeidlich ist, dass Religion mit der Zeit endlich Magie verdrängt hatte. Der Unterschied zwischen Magiern und Priestern (sowie den chinesischen Ahnenmeistern, die sich auch mit dem Dienst des Gebetes befassen) besteht darin, dass die Priester den Versuch, den Prozess der Natur direkt zu beeinflussen oder kontrollieren, aufgegeben hatten. Stattdessen suchten sie einen indirekten Weg nach demselben Ziel, dass sie die Arbeit anhand des Gebetes um die Ehrwürdigkeit der Geister erledigen konnte. Siehe James George Frazer: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company. 1944. S.9-11; 83-91..

<sup>1</sup> *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注, 1.6.

<sup>2</sup> ebd. 14.342.

<sup>3</sup> YL, 37.705.

Das gilt als Beleg dafür, dass die Magier den Priestern Platz eingeräumt haben. Wenden wir uns der Erzählung über Guan Yifu zu. Mit anschaulichen Worten teilt er uns mit, welche Qualifikationen die Priester und Ahnenmeister für ihre Dienste besitzen sollen:

Diejenigen, die Bescheid wussten über die Bezeichnungen von Bergen und Flüssen, den Herr des höchsten Ahnen, die Geschäfte im Ahnentempel, die Generationen, in denen Vorfahren dort rechts und links anzuordnen waren, den Fleiß für Fasten und Respekt, die Gebote von Riten und Etikette, die Regeln für ehrfurchteinflößendes Zeremoniell, den Wert von gemessenem Auftreten und Aussehen, die Schlichtheit von Loyalität und Zuverlässigkeit, die Kleidung für Opfer in Reinheit – und die dadurch den klaren Götter Respekt und Ehre erwiesen, die nahm man als Priester. Diejenigen, die Nachkommen der berühmten Familien einsetzten, die in der Lage waren zu wissen, wie die vier Jahreszeiten Leben hervorbringen, die Lebewesen [zu kennen], die man als Opfer verwendet, die Kategorien von Jade und Seiden, die Form von Opferkleidern, die Größe der Opfergefäße, das Maß von Untertan und Herrscher, die Positionen, wo die Opfer vonstatten gingen, den Platz des Altars, die Götter von Oben und Unten, die Abstammung der Familiennamen, und die deshalb in ihrem Herzen die alten Statuten verstanden, die machte man zu Ahnenmeistern. Daraufhin gab es die Beamten, die für Himmel, Erde, Götter, Volk und die Lebewesen der einzelnen Kategorien zuständig waren. Diese heißen die „fünf Beamten“. Jeder von ihnen hatte die Aufsicht über seine eigene Ordnung, so dass diese sich nicht gegenseitig durcheinanderbringen konnten.<sup>1</sup> 能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋潔之服，而敬崇明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出、而心率舊典者為之宗。於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。

Die hier aufgeführten Eigenschaften ließen die „Eliten“ sich von einfachen Menschen unterscheiden. Die einzelnen Qualifikationen der Priester und Ahnenmeister können als eine weitere Erläuterung der Eigenschaft der Magier angesehen werden, dass sie keinen Gedanken neben ihrem hellen Geist hatten. Weil Guan Yifu selbst von einer Magiersfamilie abstammte,<sup>2</sup> ist seine Darstellung überzeugend. Dass die Zunft der Magier über umfassendes Spezialwissen

---

<sup>1</sup> *Guoyu jijie*. 18.513f.

<sup>2</sup> Guan Yifu stammte wahrscheinlich von der Genealogie von Guan Dingfu 觀丁父 über Guan Qi 觀起, Guan Cong 觀從 zu Guan Zhan 觀瞻 ab, die alle zu den berühmten Magiern des Staates Chu gehörten. Bis zur Zeit von Guan Yifu wurde er selbst als „den Geschätzten des Chu 楚之所寶者“ betrachtet. Siehe *Die Überlieferung des Zuo* (*Zuozhuan* 左傳), die chronologische Aufzeichnung im 13. Jahre vom Herzog Zhao, den 17. und 18. Jahren vom Herzog Ai, sowie die GY, 18.

verfügte und ehrlichen Respekt vor den Göttern, Geistern und alten Riten zeigte, qualifizierte sie dazu, als Vermittler zwischen Göttern und Menschen zu dienen. Sowohl *xi* und *wu* als auch *zhu* und *zong*, ja sogar auch die späteren „fünf Beamten“, ermöglichten eine stabile Ordnung dieser beiden Welten. Zur Zeit des Shaohao 少昊 aber wurde die Ordnung durcheinandergebracht. Alle Menschen versuchten selbst zu opfern. Das Resultat war, dass die Menschen sich für die Opfer mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln abmühen mussten, aber nicht wussten, was [an einem Opfer] segenspendend ist (min kui yu si, er bu zhi qi fu 民匱於祀，而不知其福). Vor diesem Hintergrund befahl Yao dem Chong und dem Li, die Kommunikation zwischen Himmel und Erde abzuriegeln, so dass die beiden Welten wieder getrennt waren und die verlorene Ordnung zurückkam.<sup>1</sup> In dem Bericht des Guan Yifu darüber, was aus dem Durcheinander von Menschen und Göttern resultierte, erwähnt er, dass „es nicht mehr möglich war, den Lebewesen ihren Platz zuzuweisen“ (bu ke fang wu 不可方物).<sup>2</sup> Das macht deutlich, dass es zur zünftigen Fähigkeit der „Vermittler“ gehörte, den Dingen ihren Bereich zuzuweisen und sie also nach den dafür jeweils nötigen Namen zu unterscheiden. Die Kenntnis der Namen und die Fähigkeit, verschiedene Dinge zu unterscheiden und zu sortieren, werden in den Ritenklassikern immer betont. Bevor wir aber auf die einzelnen Informationen in diesen Büchern eingehen, muss zuerst geklärt werden, wie zuverlässig sie sind. Zweifellos enthalten die Ritenklassiker, die „Drei Riten“ – *die Riten der Etikette* (*Yili* 儀禮), *die Riten der Zhou* (*Zhouli* 周禮; ZL) sowie *das Buch der Riten* (*Liji* 禮記) – nicht objektive Aufzeichnungen des rituellen Systems der Zhou-Zeit,<sup>3</sup> aber die Verfasser haben – wie der Historiker Yan Buke 閻步克 behauptet – alte Materien und Systeme verwendet. Insofern enthalten diese Texte, insbesondere *die Riten der Zhou*, das im Folgenden vielfach zitiert wird, durchaus wertvolle Informationen zum alten Beamstensystem.<sup>4</sup> Wenn wir uns auf die

---

<sup>1</sup> *Guoyu jijie*, 18.513-516.

<sup>2</sup> Der Erläuterung von Xu Yuangao 徐元鎬 (1878-1955) zufolge bedeute *fang* „unterscheiden“ (*bie* 別) und *wu* „Namen“ (*ming* 名). ebd. S.515.

<sup>3</sup> Wie Armin Selbitschka glaubt, dass „the so-called Three Rites Canons are anything but reliable sources about actual practices“. Was die *Riten der Zhou* angeht, sagt er noch, dass „*Zhouli* is likely a fourth-through-third-century BCE product that projects a perfect administrative systems back to western Zhou.“ Siehe „I write therefore I am – Scribes, Literacy, and Identity in Early China“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 78.2 (2018). S.416, 421. S.a. David Schaberg, „The Zhouli as a Constitutional Text“. In: *Statecraft and Classical Learning*. S.39.

<sup>4</sup> Siehe Yan Buke 閻步克, *Yueshi yu shiguan: chuantong zhengzhi wenhua yu zhengzhi zhidu lunji* 樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集. Peking: Sanlian shudian, 2001. S.42.

Hauptfragestellung – wie stellt sich die Verbindung zwischen der Zunft der Magier und der Schöpfung bzw. Verwendung der Namen dar? – konzentrieren, sollte die Überzeugungskraft des *ZL* nicht allzusehr infragegestellt werden.

Befassen wir uns nun mit der Frage, wie die Zunft der Magier und die Namen zusammengehängen. Im *ZL* findet man im Kontext der Zuständigkeiten der Magier häufig den Terminus „Identifikation von Namen und Gegenständen“ (*bian mingwu* 辨名物). Im Folgenden soll das am Beispiel des „Herrn des Ahnenmeisters“, der in der Abteilung der „Frühlingsbeamten“ aufgeführt ist (*chunguan zongbo* 春官宗伯), gezeigt werden. Vor allem müssen wir uns anschauen, was die Zuständigkeiten des kleinen Herrn des Ahnenmeisters (*xiao zongbo* 小宗伯) waren:

Der kleine Ahnenmeister verwaltete die Unterscheidung zwischen den drei Sippen (*zu*; nämlich den Familien des Vaters, Sohns und Enkels), um zu identifizieren, wer nahe und wer fern stand. [...] Anhand der Haare der sechs Haustiere **identifizierte er welchen Namen welches Lebewesen hatte**, übergab sie den fünf Beamten und hieß diese sie zusammen darzubieten. Er **identifizierte welchen Namen welcher Gegenstand** unter den sechs Opfergefäßen hatte und ihren Gebrauch, und ließ die Menschen der sechs Paläste sie zusammen darbieten. [Er] identifizierte die Namen und Gegenstände der sechs Weingefäße, damit sie bereit sind, zur Opferung zu schicken. [Er] **identifizierte die Namen und Gegenstände** der sechs Kelche, um damit den Gästen und Klienten, die bei den Opfern anwesend waren, aufzuwarten.<sup>1</sup> (小宗伯) 掌三族之別, 以辨親疏 [...] 毛六牲, 辨其名物, 而頒之于五官, 使共奉之。辨六壺之名物與其用, 使六宮之人共奉之。辨六彝之名物, 以待果將。辨六尊之名物, 以待祭祀、賓客。”

Die Helfer des kleinen Ahnenmeisters mussten auch diese Fähigkeit der Identifizierung der verschiedenen Namen und Gegenstände bei der Zeremonie und Opferung besitzen. Ein Beispiel ist der „Kelch- und Vasenmeister“:

Der Kelch- und Vasenmeister war zuständig für die sechs Kelche und die sechs Vasen, befahl das Einschenken, und **unterschied ihren [theoretischen] Gebrauch und die Realität [bei der Praxis]**.<sup>2</sup> 司尊彝掌六尊、六彝之位, 詔其酌, 辨其用與其實。

Ebenso war es beim Tisch- und Gastmahlmeister:

---

<sup>1</sup> ZLZS, 19.489-491.

<sup>2</sup> ZLZS, 20.516.



Der Tisch- und Gastmahlmeister war zuständig für **die Namen und Gegenstände** der fünf Tische und fünf Sitze, **identifizierte ihren Gebrauch und ihre Plätze**.<sup>1</sup> 司几筵掌五几、五席之名物，辨其用與其位。

Ebenso auch der Verwalter von Jade

Der Verwalter von Jade war zuständig für die Aufbewahrung der Siegel und Gefäße von Jade, **identifizierte ihre Namen, Gegenstände sowie ihren Gebrauch und Behandlung**, und stellte die Polsterung für die Jade auf.<sup>2</sup> 典瑞掌玉瑞、玉器之藏，辨其名物與其用事，設其服飾。

Allgemein mussten auch die „göttlichen Diener“, *shenshi* 神仕, die sich aus den Nachkommen der männlichen Magier, den *xi*, rekrutierten, dieselbe Fähigkeit aufweisen:

Was die göttlichen Diener angeht, so waren sie zuständig für die Gesetzmäßigkeiten der drei Himmelskörper [nämlich Sonne, Mond und Sterne], um die Plätze für die Tische der Geister und Götter zu zeichnen, und ihre Namen und Gegenstände zu identifizieren.<sup>3</sup> 凡以神仕者，掌三辰之法，以猶鬼神示之居，辨其名物。

„Die größten Angelegenheiten eines Staates sind Opfer und Krieg.“<sup>4</sup> Diese Ansicht könnte nicht erst in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* aufgekommen sein, sondern eine Zusammenfassung der Erfahrungen früherer Vorfahren darstellen. Die Zunft der Magier, die unersetzlichen Leiter für die wichtigsten Opfer früher Zeiten, wurden wegen ihrer speziellen Kenntnisse sowie ihrer Fähigkeiten, die Kommunikation zwischen Göttern und Menschen zu ermöglichen, verehrt. Natürlich waren die Verhältnisse unter den westlichen Zhou anders als in noch früheren Zeiten – man kann annehmen, dass die Magier frühere einzelne Dienste monopolisiert hatten, die den *Riten der Zhou* zufolge die „sechs Beamten“ (von Himmel, Erde, und den vier Jahreszeiten) übernahmen. Jedenfalls liegt nahe, dass die alte Zunft viel mit der Verwendung und Identifizierung der zahlreichen Bezeichnungen für Opferhandlungen zu tun hatte. Magier beobachteten den Lauf der Himmelskörper, die kosmischen Erscheinungen, die Änderung des Wetters und den Wechsel der Jahreszeiten. Dadurch vertieften sie die Kenntnis

---

<sup>1</sup> ebd. 20.523.

<sup>2</sup> ZLZS. 20.533.

<sup>3</sup> ebd. 27.739.

<sup>4</sup> Diese Worte des Herrn Liu (*Liuzi* 劉子) sind im 13. Jahre des Herzogs Cheng des *Zuozhuan* zu finden.

der Beziehungen zwischen Himmel und Mensch und erstellten Vorschriften für die menschliche Welt. Das war der Ursprung der komplizierten Riten, und dementsprechend wurden vielfältige Namen geschaffen. Die „Identifizierung der Namen und Gegenstände“ bedeutet im Wesentlichen die Suche nach der Identität zwischen Bezeichnung und Realität, welche später zum Kernthema des Streits in der Zeit vom 6. bis zum 3. Jhdt. v. Chr. wurde.

Die von der Zunft der Magier geschaffenen Opferriten entwickelten sich bald zu den Riten für das allgemeine Leben bzw. gesellschaftlichen Regeln. Dies ist nicht der Ort, über den Ursprung der Riten zu diskutieren, aber es ist doch bemerkenswert, dass viele Namen zuerst als Hilfsmittel der Riten dienten. In den Ritenklassikern sind subtile Unterscheidungen dieser Namen an vielen Stellen zu erkennen. Als Beispiel können die verschiedenen Bezeichnungen der Audienzen in unterschiedlichen Jahreszeiten dienen:

Die Frühlingsaudienz heißt „Morgen“ (*zhao*); im Sommer heißt sie „Ehrwürdigkeit“ (*zong*); im Herbst heißt sie „Dienst“ (*jin*); im Winter heißt sie „Begegnung“ (*yu*). Die zufällige Audienz heißt „Treffen“ (*hui*), und die allgemeine Audienz heißt „Gemeinsamkeit“ (*tong*).<sup>1</sup> 春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同。

Mit verschiedenen Namen stellen sich die Riten auch unterschiedlich dar.<sup>2</sup> Die neu erfundenen Namen dienten vor allem der Kommunikation zwischen Göttern und Menschen. Belege zeigen, dass schon in den Orakelknochen-Inschriften die Winde unterschiedlicher Richtungen verschiedenen Namen bekamen, damit sie den Positionen der Windgötter entsprachen.<sup>3</sup> Weitere Beispiele weisen darauf hin, dass die Schöpfung von Namen zunächst auf die Geschäfte mit Göttern bzw. Geistern abzielte. Die Zunft der Magier besaß also sowohl Fähigkeit als auch Motivation, die Schöpfer solcher Namen zu werden. Beim Dienst an den

---

<sup>1</sup> ZLZS, 18.464.

<sup>2</sup> Der Erläuterung von Zheng Xuan zufolge bedeutet die Unterscheidung der Audienzen, dass „die Riten verschiedenen sind, wenn ihre Namen unterschiedlich sind. 名殊禮異“ Diese Idee stammt von der Behauptung: „Wenn die Stellung ihrer Namen unterschiedlich sind, stehen die Riten auch in verschiedenen Abfolgen. 名位不同，禮亦異數“. Siehe das 18. Jahre des Herzogs Zhuang des *Zuo*zhuàn.

<sup>3</sup> Siehe Hu Houxuan 胡厚宣, „Jiaguwen sifang fengming kaozheng 甲骨文四方風名考證“. In: *Jiaguxue shangshi luncong chujì* 甲骨學商史論叢初集. Jinan: Qilu daxue guoxue yanjiusuo 齊魯大學國學研究所, 1944. S.369-381. Yang Shuda 楊樹達, „Jiaguwen zhong zhi sifang fengming yu shenming 甲骨文中之四方風名與神名“. In: *Jiweiju jiawen shuo* 積微居甲文說. Shanghai: shanghai guji chubanshe, 1974. S.77-84.

alten Göttern wurden eine Reihe von Riten nötig. Da die Opfer bzw. die Kommunikation mit Geistern und Göttern den frühen Menschen wichtig und mystisch erschienen, ersetzten die rituellen Vorschriften und Namen die konkreten Gegenstände allmählich. Sie wurden zu abstrakten Symbolen, die Menschen verehrten, weil sie glaubten, dass nur mit diesen Symbolen eine stabile Gesellschaftsordnung geschaffen werden konnte. Vielleicht ist das Spannungsverhältnis zwischen Namen und Realität also schon in sehr früher Zeit entstanden. Für die späteren philosophischen Dispute spielte das eine bedeutende Rolle.

Unsere Untersuchung zu den Namensschöpfern ist jedoch noch nicht zuende. Unter den Magiern gelten die Schreiberbeamten als eine besondere Gruppe. Mit ihren unvergleichbaren Kenntnissen über die Schriften haben sie zur Herstellung der Namen besonders beigetragen. Im Folgenden wird dieser Punkt behandelt.

## 2.2. Die Schreiberbeamten (*shi* 史) und ihre Textkenntnisse

Die Schreiberbeamten sind eine besondere Gruppe innerhalb der Magierzunft. In der überlieferten Literatur findet sich häufig die Zusammensetzung *wushi* 巫史, was darauf hinweist, dass die Schreiber eine relativ selbstständige Rolle spielten. Ihre Aufgabe, Prozesse und Ergebnisse von Opfern bzw. Wahrsagerei zu verzeichnen, führte dazu, dass sie im Vergleich zu anderen Magiern mehr Verbindung mit den menschlichen Angelegenheiten aufwiesen. Von ihren in *ZL* berichteten Zuständigkeiten erscheinen zwei besonders wichtig: die richtige Anordnung der Vorfahren zu identifizieren (*bian zhaomu* 辨昭穆) und die rituellen Vorschriften zu lesen“ (*du lifa* 讀禮法). Besonders bemerkenswert ist, dass der höchste Schreiber (*dashi* 大史) zusammen mit dem mit den „konkreten Aufgaben Betrauten“ (*zhishi* 執事), einem Untergebenen des Wahrsagers, das Datum für die wichtigsten Opfer wahrsagen musste.<sup>1</sup> Zweifellos diente das zuerst den rituellen bzw. göttlichen Geschäften. Die folgende bekannte Geschichte erinnert uns daran, dass die Schreiberbeamten auch die Fähigkeit für die Kommunikation mit Göttern und Geistern besaßen:

---

<sup>1</sup> ZLZS, 26.696.

Am wu-chen Tag [des 12. Monats] im 7. Jahre [des König Cheng von Zhou], befand sich der König in der neuen Hauptstadt (i.e. *Luoyi*). Das Winter- und Jahresopfer wurden veranstaltet. Ein rotes Rind wurde dem König Wen, und ein [anderes] rotes Rind dem König Wu geopfert. Der König befahl dem Opferschriftverfasser Yi, den Göttern die Opferschrift zu verlesen, und den Königen Wen und Wu mitzuteilen, dass die Nachkommen des Herzogs von Zhou [als Markgrafen von Lu eingesetzt wurden].<sup>1</sup> 戊辰，王在新邑。烝祭歲。文王騂牛一，武王騂牛一。王命作冊逸祝冊，惟告周公其後。

Diese Passage, die als wichtiges historisches Material gilt, erzählt vom Anfang der Regierung des Königs Cheng von Zhou und vom Ende der Regentschaft des Herzogs von Zhou. Besonders interessant ist die Beamtenbezeichnung von Yi, dem *zuoce* 作冊. Sowohl die (Pseudo)Überlieferung des Kong Anguo als auch die viel späteren Erläuterungen des Wang Guowei, sind der Meinung, dass mit diesem diesem *zuoce* Schreiberbeamten gemeint seien.<sup>2</sup> Yi 逸 war der Namen des Schreibers, der nicht nur wahrscheinlich der Verfasser der Kapitel „Zhaogao 召誥“ und „Luogao 洛誥“ des *Shangshu* war, sondern auch als königlicher Bevollmächtigter fungierte, der den Willen des Himmelssohns den Göttern und seinen Vorfahren mitzuteilen. Es liegt nahe, dass die Schreiberbeamten auch als Vermittler der Kommunikation zwischen Himmel und Menschen arbeiteten – und damit dieselbe Rolle ausübten wie die Priester, Ahnenmeister sowie Wahrsager. Shirakawa Shizuka 白川靜 (1910-2006) hat den Ursprung der Zeichenform *shi* 史 auf die Orakelknochen-Inschriften zurückgeführt. Er glaubt, dass das Zeichen in seiner Inschriftenform anstelle eines Bambusbuches, wie Wang Guowei angenommen hatte, ein Opfergefäß zeigt. Diese Vermutung würde die Annahme einer Verbindung zwischen Schreibern und den anderen Beamten der Zunft der Magier stärken, und ihre Funktionen als „himmlische Beamte“ betonen, die sich mit göttlichen Diensten beschäftigten.<sup>3</sup> Noch in der Zeit der Früheren Han beschwerte sich der

<sup>1</sup> SSZY, 15.418.

<sup>2</sup> Siehe SSZY, 15.420. Wang Guowei hat die Ansicht von Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908), dass *zuoce* die andere Bezeichnung des inneren Schreibers (*neishi* 內史) sei, mit Belegen von überlieferter Literatur sowie ausgegrabenen Inschriften bewiesen. Siehe „shishi 釋史“. In: *Guantang jilin 觀堂集林*. Peking: Zhonghua shuju, 2004. Band.1. S.272.

<sup>3</sup> Siehe Shirakawa Shizuka, „Shaku shi“ 釋史. In: *Kō kotsu kinbungaku ronshū 甲骨金文学論集*. Kyoto: Hō yū shoten, 1974a. S.1-68. „Sakusatsu kō“ 作冊考, ebd. S.105-167. Über die ursprüngliche Eigenschaft der Beamten es Schreibers – ob sie die rituellen Mitarbeiter gewesen – s.a. die Dissertation von Tsang Wing Ma, *Scribes in Early Imperial China*. Proquest, 2017. S.15-36.

Schreiber Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-? v. Chr.) über ihre niedrige Stellung. Er hat besonders hervorgehoben, dass man die Schreiber als nichts anders als die anderen Angehörigen der Magierzunft ansah:

Meine Vorfahren haben kein solches Verdienst erworben, das sie in die Lage versetzt hätte, eine Beglaubigung [vom Herrscher] abgeteilt zu bekommen, auf der mit roter Schrift geschrieben wäre. [Die Stellung der] Literaten, Schreiber, Sternen- und Kalenderkundler liegen nahe [an denen der] Wahrsager und Priester. [Sie sind] wahrhaftig Personen, mit denen der Herrscher Scherze treibt und spielt, sie werden gehalten wie Schauspieler und Hofnarren, die selbst von gewöhnlichen Menschen verachtet werden.<sup>1</sup> 僕之先人非有剖符丹書之功，文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。

Mit dieser Aussage stellte Sima Qian seinen Ehrgeiz und Stolz als Schreiber heraus. In seinem Aufsatz „Erklärungen zu den Schreibern“ ( *Shishi* 釋史), der lange als grundlegende Arbeit zu diesem Thema angesehen wurde, zeigte Wang Guowei auf, dass die meisten Beamtenbezeichnungen des Altertums von Schreibern stammten. Deshalb hätte diese Gruppe von Anfang an politische Eigenheiten besessen.<sup>2</sup> Von dieser Grundlage ausgehend legt Yan Buke dar, dass im Vergleich zu den Priestern oder Wahrsagern, die ebenso Geistern und Göttern dienten, die Schreiberbeamten mehr politische Zuständigkeiten bekamen.<sup>3</sup> Aufgrund der vielfältigen Zuständigkeiten bleibt es schwer, den Titel des Schreibers in eine westliche Sprachen zu übersetzen. Seit der Zeit der „Drei Dynastien“ sollen sie für die Protokollierung von Opfern und Wahrsagung zuständig gewesen sein. Überdies kannten sie sich mit dem Kosmos aus. Deshalb arbeiteten sie auch lange als Astrologen, beobachteten die Bewegung der Himmelskörper, sagten gute oder schlechte Vorzeichen vorher, und erarbeiteten den Kalender. Allein der Titel, den Sima Qian trug, nämlich *taishiling* 太史令, kann als „Höchster Chronist“, „Wahrsager“, „Protokollführer“, oder „Astrologe“ übersetzt werden.<sup>4</sup>

Genau wie die Magier, so büßten offenbar auch die Schreiberbeamten Bedeutung ein. Sima Qian empfand es als Schande, dass er in einer Reihe mit Magiern oder Schauspielern stand.

---

<sup>1</sup> HS 62/2732.

<sup>2</sup> Wang Guowei, „shishi 釋史“. In: *Guantang jilin*. S.274.

<sup>3</sup> *Yueshi yu shiguan*. S.37.

<sup>4</sup> Siehe Hans van Ess, *Politik und Geschichtsschreibung im alten China: Pan Ma I-t'ung*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014. S.9-11. S.a. Stephen Durrant, Wai-Yee Li, Michael Mylan, Hans van Ess, *The Letter to Ren An: Sima Qian's legacy*. „Introduction“. Washington: University of Washington Press. 2016. S.20.

Allerdings ist auch wichtig aufzuzeigen, dass selbst in der späteren Zeit der Östlichen Zhou, als die Arbeitsteilung unter den Magiern immer deutlicher geworden war, Priester, Ahnenmeister, Wahrsager und Schreiber immer noch als Einheit angesehen wurden. An dieser Stelle lohnt es, die Beobachtung des qingzeitlichen Gelehrten Wang Zhong 汪中 (1744-1794) zu zitieren:

Als die Zhou nach Osten umsiedelten, verloren die Beamten ihre Bereiche. Die einzelnen Staaten aber hatten auch nicht mehr sämtliche Beamten, so dass die Schreiber diese Bereiche alle zu bewältigen hatten. In den Statuten und Aufzeichnungen heißen sie blinde Schreiber, Priesterschreiber, Schreibermagier, Priester, Ahnenmeister, Wahrsagerschreiber, um zu verdeutlichen, dass sie mehrere Dienste auf einmal tätigten.<sup>1</sup> 周之東遷，官失其守，而列國又不備官，則史皆得而治之，其于典籍者，曰瞽史，曰祝史，曰巫史，曰宗祝巫史，曰祝宗卜史，明乎其為聯事也。

Die besondere Stellung der Schreiberbeamten wurde dadurch nahegelegt, dass sie alle als *shi* bezeichnet wurden. Wie Wang Guowei dargelegt hat, gibt es bei den meisten Beamtenbezeichnungen des Altertums – egal ob sie das Zeichen *shi* enthalten oder nicht – einen Zusammenhang mit den Schreibern.<sup>2</sup> Liu Shipai 劉師培 (1884-1919) hat außerdem vermutet, dass die verschiedenen Lehren ohne Ausnahme von Schreiberbeamten stammten. Schreiber seien im Altertum aufgrund ihrer Gelehrsamkeit und weniger aufgrund ihrer Amtsposition respektiert gewesen, doch habe diese Stellung seit der Zhou-Dynastie an Bedeutung verloren, während ihre Arbeitsteilung immer komplizierter wurde.<sup>3</sup> An ihren Zuständigkeiten kann man auch erkennen, dass die Schreiberbeamten besondere Textkenntnisse aufweisen mussten. Diese Fähigkeit qualifizierte sie, alte Schriften zu identifizieren, zu verwenden und neue herzustellen. Cang Jie 倉頡, der als frühester Schreiber in der Zeit des Gelben Kaisers 黃帝 betrachtet wird, soll der Legende zufolge die Schrift geschaffen haben:

Als anfänglich Cang Jie die Schrift schuf, unterschied und regierte er damit die hundert Beamten, und leitete die zehntausend Angelegenheiten und brachte sie in

---

<sup>1</sup> Wang Zhong 汪中, „Zuoshichunqiu Shiyi 左氏春秋釋疑“. In: *Wang Zhong ji* 汪中集. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo 中央研究院中國文哲研究所, 2000. 1/58.

<sup>2</sup> Wang Guowei glaubt, dass die Beamtenbezeichnungen mit Zeichen wie *li* 吏, *yin* 尹, im Wesentlichen genauso wie die mit *shi*, weil sie alle formal darstellen, dass ein Mensch die Bücher hält. Siehe „shishi“, S.267.

<sup>3</sup> Liu Shipai 劉師培, „Bu guxue chuyu shiguan lun 補古學出於史官論“. In: *Liu Shipai shixue lunzhu xuanji* 劉師培史學論著選集. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 2006. S.18

Ordnung.<sup>1</sup> 蒼頡之初作書，以辯治百官，領理萬事。

Schon in allerfrühester Zeit sollen also die Schreiberbeamten bei der Entwicklung der Schrift die entscheidende Rolle gespielt haben. HSYWZ berichtet, dass das erste Schriftbuch *Shi zhou* 史籀, mit dem die Schreiberbeamten die Schulkinder unterrichteten, vom Schreiber des Königs Xuan (Rz. ca. 828-783 v. Chr.) verfasst wurde.<sup>2</sup> Dieselbe Quelle sagt auch, dass bis zum Anfang der Frühen Han bei der Auswahl der Beamten des Schreibers die Kenntnisse in der Schriftkunde überprüft wurden:

Als die Han ihren Aufschwung nahmen, entwarf Xiao He die Verordnungen und schrieb auch ihre Gesetze und sagte: „Der Großschreiber (*taishi*) prüft die Schulkinder. Erst wenn jemand mehr als neuntausend Schriftzeichen aus dem Gedächtnis hersagen und niederschreiben kann, wird er als Schreiber ernannt.“ Überdies ließ er auch in den sechs Schriftstilen prüfen. Die Prüfungsbesten wurden als Palastsekretär, kaiserlicher Schreiber, und als Präfektschreiber der Schreiberbeamten verwendet. Wenn die Beamten und das Volk in eingereichten Schreiben Zeichen verwenden, die nicht korrekt sind, sollten sie sofort angeklagt werden.<sup>3</sup> 漢興，蕭何草律，亦著其法，曰：太史試學童，能諷書九千字以上，乃得為史。又以六體試之，課最者以為尚書、御史、史書令史。吏民上書，字不正，輒舉劾。

Der Wahrheitsgehalt dieses Textes ist durch eine Ausgrabung der 1980er Jahre bestätigt worden. Unter den hanzeitlichen Bambustäfelchen in *Zhangjiashan* 張家山 fand man Vorschriften für die Prüfung von Schreiberbeamten am Anfang der Han-Zeit:

Man prüfe die Schulkinder des Schreibers anhand von fünfzehn Kapiteln. Erst wer mehr als fünftausend Zeichen aus dem Gedächtnis hersagen und niederschreiben kann, kann Schreiber werden. Überdies prüfe man sie über die acht Schriftstile. Die Provinz sende die Prüfung über die acht Schriftstile an den höchsten Schreiber. Der höchste Schreiber lese die Prüfungen und wählt den besten Prüfling als Vorsitzenden der Schreiber in seinem Kreis aus. Die [Prüflinge] aus den untersten Rängen werden nicht zum Schreiber ernannt. Alle drei Jahre findet eine Gemeinschaftsprüfung statt, und der Beste wird zum Angestellten Schreiber des Palastsekretär ernannt.<sup>4</sup> 試史學

---

<sup>1</sup> HNZJS 淮南子集釋, 20.1390.

<sup>2</sup> HS 30/1720f. Vgl. Gu Shi 顧實: *Hanshu Yiwenzhi Jiangshu* 漢書藝文志講疏. Peking: Tsinghua Universität Verlag, 2011. S.75f.

<sup>3</sup> HS 30/1720f.

<sup>4</sup> „shilü 史律“. In: Zhangjiashan ersiqi hao hanmu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 (Hrsg.), *Zhangjiashan hanmu zhujian ersiqi hao mu* 張家山漢墓竹簡二四七號墓. Peking: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2001. S.203. Die Übersetzung folgt der englischen von Anthony J. Barbieri-Low, Robin D.S. Yates,

童以十五篇，能風（諷）書五千字以上，乃得為史；有（又）以八體試之，郡移其八體課大史，大史誦課，取最一人為其縣令史，殿者勿以為史。三歲一並課，取最一人以為尚書卒史。

Nicht nur war die Auswahl der qualifizierten Beamten des Schreibers strikt, auch der Beruf selbst war ein geschlossenes System. Er beruhte lange Zeit auf Erblichkeit, bei den Magiern wurde das Wissen in genealogischen Linien weitergegeben. Wie die oben erwähnte Magierfamilie von Guan Yifu<sup>1</sup> so weisen auch die Familienamen Ji 籍 und Zuo 左 eine Schreibergenealogie auf.<sup>2</sup> Wie das Beispiel des *Shiji* von Sima Tan 司馬談 und Sima Qian zeigt, ging dies offenbar auch in der Frühen Han Zeit so weiter. Textfunden berichten, dass die Söhne von Schreibern und Wahrsagern mit siebzehn Jahren begannen, die Kenntnisse bzw. Techniken ihrer Väter zu erlernen.<sup>3</sup> Im Altertum, als auf Wissen und Technik noch Monopole standen, müssen die Anforderungen an eine Laufbahn als Schreiberbeamter – oder als Magier, wie das Beispiel der Familie Guan Yifus zeigt – noch höher gewesen sein. Wenn man nicht aus der Schreiberfamilie stammte, war es nahezu unmöglich dieses Amt zu erreichen. Anhand archäologisch geborgener Belege aus Zhangjiashan, Shuihudi 睡虎地 und Liye 里耶 hat Armin Selbitschka geschlossen, dass die Kandidaten sich durch dauerhaftes Training als Schreiber qualifizierten. Er zeigt, dass der Zentralstaat eine effiziente, fleißige und loyale Schreiberschaft brauchte, die in erblicher Linie eine harte Ausbildung durchlaufen hatte.<sup>4</sup> Die Schreiberbeamten entwickelten sich zum Grundstein für das bürokratische System. Die Verbindung zwischen Namen und Schrift ist ein wichtiges Element in diesem System. Die Schreiberbeamten, die Experten für die Erschaffung und Verwendung von Schrift waren und auch in ritueller Hinsicht für die Kommunikation zwischen Himmel und Menschen zuständig waren, haben bei der Schaffung von Namen auf jeden Fall mitgewirkt.

---

*Law, States and Society in Early Imperial China: A Study with Critical Edition and Translation of the Legal Texts of the Zhangjiashan Tomb no.247.* Leiden, Boston: Brill, 2015. Vol.2. S.1093, mit leichter Modifizierung.

<sup>1</sup> Siehe Anm. 43.

<sup>2</sup> Der Schreiber Yan 廌 bewahrte die alten Bücher des Staates Jin auf, und seine Nachkommen haben deshalb *ji* 籍 (Bücher) als ihren Familienamen. Der Schreiber Yi Xiang 倚相 war der Linke Schreiber (*zuoshi* 左史) des Staates Chu, und seine Nachkommen haben daher den Familienamen *zuo* 左. Siehe die Chronik des 12. und des 15. Jahres des Herzogs Zhao, CCZZS 45.1306f; 47.1344. S.a. „Bu guxue chuyu shiguan lun“. S.15.

<sup>3</sup> ebd.

<sup>4</sup> Siehe „I write therefore I am“, S.432-438.



### 3. Der potenzielle Zusammenhang zwischen der Zunft der Magier bzw. den königlichen Beamten und den *ru*

Wie oben erwähnt sank der Status der königlichen Beamten mit dem Verfall der Zhou immer rapider. Sie waren selbstverständlich immer noch zuverlässige Gebildete, hatten nun aber keine andere Wahl, als die Hauptstadt zu verlassen und die verschiedenen Fürstenstaaten zu durchwandern. Eine Minderheit von ihnen verblieb in der Hauptstadt der geschwächten Zhou und diente dem Himmelsohn. Viele aber mussten eine neue Stellung in den Lehnstaaten suchen oder lebten als einfache Menschen. So verschwand auch ihr Wissensmonopol.<sup>1</sup> Bei der Verbreitung des Wissens hatten sich verschiedenen Gruppen von Gelehrsamkeit herausgebildet, die in der Regel als „Schulen“ betrachtet werden. Was die Überlieferung des Wissens angeht, so kann man spekulieren, dass eine Verbindung zwischen der Zunft der Magier bzw. den königlichen Beamten, die in der frühen Zeit das Wissen allein besaßen, und den späteren Gebildeten, die durch Verfassen oder Unterrichten ihre Schüler anzogen, existierte. Da wir oben bereits dargelegt haben, dass die Zunft der Magier als die ersten Gebildeten Chinas an der Wende von der Zeit „ohne Namen“ zur Schaffung bzw. richtigen Verwendung von Namen eine bedeutende Rolle gespielt hatten, ist nun die Frage zu beantworten: Nachdem die Namen auftauchten, wie wurden sie innerhalb der verschiedenen Lehren behandelt? Wichtig ist aber davor auch die Frage, wodurch die *ru* bzw. der Konfuzianismus, der später für die Geistesgeschichte besonders wichtig ist, in ihrer Behandlung des Problems der Namen mit der Zunft der Magier bzw. den „königlichen Beamten“ der Westlichen Zhou zusammenhängen.

In seinem in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts verfassten Aufsatz *Rede über die Ru* (*Shuo Ru* 說儒) hat Hu Shi 胡適 (1891–1962) einen kühnen Versuch zu diesem Thema unternommen. Von der Form des Zeichens *ru* ausgehend spekulierte er, dass die ursprüngliche

---

<sup>1</sup> Tatsächlich erwies die Wendung sich als das unvermeidliche Ergebnis des Feudalssystems. In der *Überlieferung des Zuo* blickte der Priester Zhu (*Zhu Tuo* 祝佗) diese gesellschaftliche Veränderung an der anfänglichen Zhou-Dynastie so zurück: „[Die großen auf die Fürsten zurückgehenden Familien] verteilten die Felder und ihre Länder und Abhängigen, die Priester, Ahnenmeister, Wahrsager sowie die Schreiber, die Schmuckstücke, offiziellen Dokumente, die hundert Beamten sowie die Opfergefäße. 分之土田陪敦, 祝宗卜史, 備物、典策, 官司、彝器“. Siehe CQZZZY, 54.1546.

Gemeinschaft der *ru* „weichlich“ war. Was die Identität des Konfuzius betrifft, so glaubt Hu Shi, dass der Weise sich nicht nur als Nachkomme der Yin (Shang) betrachtete, sondern auch als religiöser Führer des ganzen Volkes.<sup>1</sup> Er folgert, dass es in der Zeit des Konfuzius hinsichtlich ihres Lebenswegs keinen wesentlichen Unterschied zwischen den sogenannten „Edlen *ru*“ (*junzi ru* 君子儒) und „den kleinen *ru*“ (*xiaoren ru* 小人儒) gab:

In der Tat war der Lebensweg der *ru* – sowohl der Edlen als auch der kleinen Menschen – identisch, auch wenn es hinsichtlich des Stils Unterschiede gab.<sup>2</sup> 其實一切儒，無論君子儒與小人儒，品格儘管有高低，生活的路子是一樣的。

Worin bestand also die Innovation des Konfuzius? Hu Shi glaubte, dass der Schlüssel sein Bemühen um die „Wurzel der Riten“ (*li zhi ben* 禮之本)<sup>3</sup> ist. Im Vergleich zu den *ru* seiner Zeit oder derer davor, konzentrierte Konfuzius sich nicht auf die Form sondern auf den Sinn der Riten. Er hielt zwar dem traditionellen Lebensweg der *ru*, der hauptsächlich mit rituellen Regeln zusammenhing, in Ehren, aber er gestaltete die „Weichlichkeit“ der alten *ru* in Kraft um. Dies traf auch auf Laozi, der normalerweise als Begründer des Daoismus betrachtet wird, nicht anders zu als auf die alten *ru* dar. Die Weichlichkeit resultierte aus einem Minderwertigkeitskomplex des Volkes der untergegangenen Yin-Dynastie.

Obwohl kritische Stimmen auf den Fuß folgten, wies Hu Shi mit seiner Theorie auf eine neue Möglichkeit für den Ursprung der *ru* bzw. ihre Beziehung zur Zunft der Magier hin. Bemerkenswert ist, dass Hu Shi nicht glaubte, dass Konfuzius selbst Nachkomme eines Magiers war, oder dass die alten *ru* zur frühen Gemeinschaft der Magier gehörten. Dennoch seien seine Neuerung nur vor dem Hintergrund der Magierkultur zu verstehen. Die überlieferte Literatur bestätigt, dass die Magierkultur in der Zeit des Konfuzius immer noch lebendig war. Obwohl Konfuzius versuchte, sich bzw. die neuen *ru* von den alten *ru* abzutrennen, konnte er sich noch nicht vollständig vom Einfluss der Magierkultur befreien.<sup>4</sup> Die Verwandlung von den gewöhnlichen *ru* zu den edlen *ru*, die der Lehre des Konfuzius folgten und später als

---

<sup>1</sup> Siehe Hu Shi 胡適: „Shuo ru 說儒“. In: *Hu Shi wencun* 胡適文存. Hefei, Huangshan shushe. 1996. Vol.4. S.1-73. Wolfgang Franke (1921-2007) hatte diesen Aufsatz in 1935 auf Deutsch übersetzt. Siehe „Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Konfuzius und Lau-dsi“. In: *Sinica Sonderausgabe*. 1935. S.141-171.

<sup>2</sup> „Shuo Ru 說儒“. S.19.

<sup>3</sup> LY: 3.4.

<sup>4</sup> Yu Yingshi glaubt, dass das „himmlische Mandat“ des Konfuzius engen Zusammenhang mit der Magierkultur hatte. Siehe *Lun tianren zhi ji*. S.22-50.

„Konfuzianer“ bezeichnet wurden, geschah aufgrund des Schaffens des Konfuzius, das Hu Shi betont und bewundert. Christoph Harbsmeier hat die Bezeichnung „ru“ bzw. „Ruist“ in den Texten der Vor-Qin-Zeit analysiert und gezeigt, dass die Edlen *ru* nicht einfach als Konfuzianer betrachtet werden sollten, sondern als anständige Personen, die nicht unbedingt etwas mit der Lehre Konfuzius zu tun hatten. Seiner Meinung nach bezieht sich der Begriff „ru“ erst in der Zeit der Streitenden Reiche sowie der Frühen Han speziell auf die Anhänger der Lehre des Konfuzius.<sup>1</sup> Hu Shi hingegen ging ganz von den *ru* aus, weshalb er dafür kritisiert wurde, dass seine Interpretation den historischen Kontext vernachlässigt.<sup>2</sup> Harbsmeier hat in seiner Studie die zeitgenössischen Texte – insbesondere die der Mohisten – herangezogen und seine Schlussfolgerungen auf eine breitere Grundlage gestellt.

Dass potenziell ein Zusammenhang zwischen *ru* und der Zunft der Magier bestand, scheint klar. Nun gilt es die Frage zu beantworten, wie die *ru* bzw. die späteren „Konfuzianer“ hinsichtlich der Schaffung und Identifizierung von Namen mit der Zunft der Magier zusammenhängen? Im HSYWZ steht:

Die Strömung der *ru* ging vielleicht aus den Beamten des Ministers über das Volk hervor.<sup>3</sup> 儒家者流，蓋出於司徒之官。

Hier fällt der Ausdruck „rujia zhe liu“, der hier vereinfacht als „die Strömung der *ru*“ übersetzt wird, auf. Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) glaubte, dass sich der Begriff „rujia“ nur auf den engsten Sinn des Begriffs „ru“ beziehe.<sup>4</sup> Das Wort „Schule“ (*jia*) weist auf eine stabile Organisation mit systematischer Lehre bzw. Doktrin sowie verbindlicher Disziplin hin. Es gibt den bisher unentschiedenen Streit, ob die verschiedenen Schulen in der Zeit der Streitenden Reiche tatsächlich existierten.<sup>5</sup> Was den Ursprung der Schulen der Östlichen Zhou angeht,

---

<sup>1</sup> Christoph Harbsmeier: „The Birth of Confucianism from Competition with Organized Mohism.“ In: *Journal of Chinese Studies*. No.56 (Jan.2013). S.7,19.

<sup>2</sup> Chen Lai 陳來, „Rufu, ruxing, rubian – Xianqin wenxian zhong ‚ru‘ de kehua yu lunshuo 儒服,儒行,儒辯–先秦文獻中‘儒’的刻畫與論說“ In: *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰線. No.2 (2008). S.239-247.

<sup>3</sup> HS 30/1728. Diese Ansicht stammt ursprünglich aus den *Sieben Zusammenfassungen* (*Qilue* 七略) des Gelehrten Liu Xin 劉歆 (50 v. Chr. – 23 n. Chr.).

<sup>4</sup> Zhang Taiyan, „Yuanru 原儒“. In: Zhang Taiyan, *Guogu lunheng* 國故論衡. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2003. S.104-107.

<sup>5</sup> Liu Shipei war der Meinung, dass die Entstehung der Gelehrsamkeit in der Östlichen-Zhou-Zeit als Reaktion auf die Tatsache, dass das Wissen in der frühen Zeit von Magiern, Schreibern sowie den königlichen Beamten in der Westlichen-Zhou-Zeit monopolisiert wurden, betrachtet werden solle. Li Ling glaubt auch, dass die Spekulation von Liu Xin und dem HSYWZ „prinzipiell richtig“ sei, weil die Entstehung der Gelehrsamkeit außerhalb des

folgte HSYWZ der Auffassung des Liu Xin, dass jede Gelehrtentradition von einem bestimmten „königlichen Beamten“ abstammte. Die Frage dabei ist, ob diese Verbindungen noch wohlbegründet sind, wenn der Begriff „jia“ anders definiert werden muss. Das kann hier nicht diskutiert werden. Diese Arbeit geht einen Mittelweg, der dem oben erwähnten Disput ausweicht: Wir konzentrieren uns auf den „potenziellen Ursprung“ der *ru* statt der *rujia*, um die Ursache für ihre Beachtung der Namen zu suchen. Im obigen Zitat weist das Wort „gai“ 蓋 (vielleicht) darauf hin, dass die hanzeitlichen Gelehrten keine absolute Gewissheit hatten. Der Grund dafür, dass der spätere Konfuzianismus die korrekte Verwendung der Namen bzw. Bezeichnungen besonders betont, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass die früheren Gebildeten sich auf ein Amt zurückführten, aus dem ihr Wissen und ihre Qualifikationen kamen, – auch wenn ihr Ursprung nicht unbedingt darauf zurückgeht.<sup>1</sup>

Der „Volksminister“ (*situ* 司徒) und seine Untergebenen werden im ZL im System der „Erdbeamten“ (*diguan* 地官) aufgeführt. Über seine Zuständigkeiten heißt es:

Die Zuständigkeiten des großen Volksministers sind: die Landkarten der Staaten und die Zahl der Bevölkerung aufzubewahren, um damit dem König dabei zu assistieren, das Reich und die Fürstenstaaten zu beruhigen. Anhand der Landkarten der Erde unter dem Himmel kennt er umfassend die Zahlen der Ausdehnung von

---

offiziellen Bereiches gerade aus dem Verfall der staatlichen Gelehrsamkeit resultierte. Diese Eins-zu-Eins-Verbindungen können natürlich nicht bewiesen werden, aber man kann auch nicht verneinen, dass die Überlieferung der Gelehrsamkeit sicher auf den Zusammenhang zwischen der Zunft der Magier, den königlichen Beamten und die sogenannten „hundert Schulen“ in der Zeit der Streitenden Bereich hinweist. Siehe „Bu guxue chuyu shiguan lun“. S.20. *Zhongguo fangshu kao*. S.6-15. Der Zweifel an der Existenz der sogenannten „Schulen“ richtet sich direkt gegen die Einteilung bzw. Kritik der damaligen Lehren von Sima Tan [in seinem bekannten Aufsatz „Lun liujia yaozhi 論六家要旨“ (Abhandlung von den Hauptgedanken der sechs Schulen)]. Die einflussreiche Richtung in der ersten Hälfte des 20. Jhdt., die an der Wahrheit der Geschichte des Altertums zweifelte (*yigu* 疑古), glaubte, dass man keine zuverlässigen Beweise für die Existenz der organisierten Schulen finden könne. Siehe Gu Jiegang 顧頡剛, „Dushu biji 讀書筆記“. In: *Gu Jiegang quanji* 顧頡剛全集, Peking: Zhonghua shuju. 2010. Vol.16, S.184; „Zhi Qianxuan Tong: Lun Shijing jingli ji Laozi yu daoia shu 致錢玄同: 論<詩經>經歷及老子與道家書“. ebd. Vol.12, S.233. S.a. Ren Jiyu 任繼愈: „xianqin zhaxue wu ‚liujia‘ “ 先秦哲學無‘六家’. In: Ren Jiyu, *Zhongguo zhaxue shilun* 中國哲學史論. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1981. S.431-435. In der abendländischen Welt sind die entsprechenden Diskussionen auch sehr reich. Mark Csikszentmihalyi und Micheal Nylan, z.B., behaupteten, dass die Ausdruckrede der „Schulen“ der Vor-Qin-Zeit tatsächlich die „anachronistische Auferlegung“ sei, die von den Gelehrten der Han-Zeit ausgeübt hatten. Siehe von ihnen gemeinsam verfassten Artikel, „Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China“. In: *T’oung Pao*, 2. Serie, Vol.89, Fasc. 1/3 (2003). S.59-99. Der Zweifel an der „Schule“ entwickelt sich selbstverständlich auf den an der Behauptung, dass die verschiedenen Schulen der Vor-Qin-Zeit alle von den frühen königlichen Beamten stammten. Siehe Hu Shi 胡適, „Zhuzi bu chuyu wangguan lun 諸子不出於王官論“. In: *Hu Shi quanji* 胡適全集. Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe. 2003. Vol.1, S.244-251.)

<sup>1</sup> Auch Hu Shi, der nicht glaubte, dass die verschiedenen Lehren in der Zeit der Streitenden Reiche von den königlichen Beamten abstammten, konnte den Zusammenhang zwischen der Magierskultur und *ru*, zwischen Laozi bzw. Daoismus und dem Beamten des Schreibers nicht verneinen. Siehe „Shuo Ru“, „Zhuzi bu chuyu wangguan lun“.

Ost nach West, von Süd nach Nord der Neun Länder, und **identifiziert die Namen und Gegenstände** von Bergen, Wäldern, Flüssen, Seen, Hügeln, Moorland und Ebenen. Auch identifiziert er die Zahl der Städte und Dörfer in Fürstenstaaten und Lehen, legt die Grenze zwischen der Hauptstadt und anderen Gebieten fest und blockiert sie mit Gräben. Zudem errichtet er die Opferaltäre der Erde- und Getreidegötter und bestimmt den Meister der Felder nach den Bäumen darin. Den angemessenen Bäumen in jeweiligem Land gemäß **gibt** er den Opferaltären der Götter der Erde und den Ländern **[geeignete] Namen**.<sup>1</sup> 大司徒之職，掌建邦之土地之圖與其人民之數，以佐王安擾邦國。以天下土地之圖，周知九州之地域廣輪之數，辨其山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰等名物，而辨其邦國都鄙之數，制其畿疆而溝封之，設其社稷之壇而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。

In der frühen agrarischen Gesellschaft ist die Bedeutung des Volksministers selbstverständlich. Die oben genannten Zuständigkeiten verdeutlichen, warum er die „Beamten der Erde“ anführt. Um die Felder und das dort lebende Volk effizient zu regieren, musste der Volksmeister umfassendes Wissen der vielfältigen Namen und verschiedenen Gegenstände besitzen. Auf dieser Grundlage erst war es möglich, dass er die Götter der Erde und der Länder mit angemessenen Namen benennt. Die „Identifizierung der Namen und Gegenstände“ ist uns nicht fremd – wir sie oben bereits in den Zuständigkeiten des Ahnenmeisters und seiner Untergeordneten kennengelernt. Diese Gemeinsamkeit verweist nicht nur auf den engen Zusammenhang zwischen den rituellen Beamten (bzw. der frühen Zunft der Magier) und den Beamten der menschlichen Geschäfte, sondern zeigt auch, dass die Identifizierung der Namen die Voraussetzung für die korrekte Verwendung und Herstellung der Namen (bzw. Benennung) ist. Die Fähigkeit der „Identifizierung“ beruht auf umfassendem Wissen der verschiedenen Namen – sowohl in der menschlichen Welt als auch im rituellen bzw. religiösen Bereich. Das vom ZL aufgebaute System der königlichen Beamten spiegelt eine wichtige Wendung wider, dass nämlich im Zentrum der Aufgaben des Beamtentums menschliche Geschäfte die religiösen Angelegenheiten verdrängten. Trotzdem wurden Wissen bzw. Techniken, die im religiösen Bereich funktionierten, immer noch als nötige Fähigkeit der königlichen Beamten angesehen. Dabei spielte die „Identifizierung der Namen und Gegenstände“ die Rolle einer Brücke von der abstrakten religiösen Welt zu den konkreten Geschäften der menschlichen Welt. Auch bei den militärischen Beamten, deren Zuständigkeit nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun

---

<sup>1</sup> ZLZS, 10.241f.

hat, wird die Fähigkeit der „Identifizierung der Namen und Gegenstände“ betont. ZL beschreibt zum Beispiel die Zuständigkeiten der Verwalter der Waffen und Bögen und Pfeile:

Der Verwalter der Waffen verwaltete die Fünf Waffen und fünf Schilde, **identifizierte ihre jeweiligen Gegenstände und Ränge**, um sie für die militärische Angelegenheit bereitzuhalten.<sup>1</sup> 司兵掌五兵、五盾，各辨其物與其等，以待軍事。

Der Verwalter der Bögen und Pfeile war für die Vorschriften für die sechs Bögen, vier Armbrüste und acht Pfeile zuständig, identifizierte **ihre Namen und Gegenstände**, und war zuständig für die Aufbewahrung sowie das Ausgeben und wieder Zurückholen [dieser Waffen].<sup>2</sup> 司弓矢掌六弓四弩八矢之法，辨其名物，而掌其守藏與其出入。

Der Zweck der „Identifizierung der Namen und Gegenstände“ liegt natürlich darin, dass die Ressourcen bzw. Menschen angemessen sortiert und ihre Ränge festgelegt werden können. Mit verschiedenen Namen wird eine stabile politische und gesellschaftliche Ordnung geschaffen – Dieses Bedürfnis wurde in der Zhou-Zeit allmählich der neue Anspruch an die Namen. Sie mussten nicht nur die Gegenstände zeigen und sortieren, sondern auch als politische Titel oder hierarchische Ränge anzeigen. Als abstraktes Symbol erhielt der Name mehr politische Bedeutung. Er war ein Symbol der Abgrenzungen zwischen Würdigkeit und Niedrigkeit. Die Verehrung der Namen wurde nun zur Verteidigung der Ordnung. Deshalb muss die Stellung eines jeden Angehörigen der Gesellschaft richtiggestellt werden.<sup>3</sup> Das Netz von „Name-Rang-Stellung“ legte jedes Individuum an einem Knoten präzise fest, so dass die Namen eine solide Grundlage für die Regierung durch Riten und Musik (*liyue zhi zhi* 禮樂之治) bot. Wenn man den Gedankengang von Liu Xin und des HSYWZ ansatzweise akzeptiert, dass die „Strömung der *ru*“ einen potenziellen Zusammenhang nicht unbedingt mit den Beamten des Volksministers, sondern eher mit den königlichen Beamten hatte, ist leicht zu verstehen, warum die *ru* – besonders Konfuzius und seine Anhänger – die Namen so wichtig nahmen. Im Gedächtnis der *ru* hatte sich die Zuständigkeit der königlichen Beamten für die „Identifizierung der Namen, Gegenstände und Ränge“ sicher tief eingepägt, was dazu führte. So wurden sie zu Verfechtern der Namen und der Hierarchie. Aus diesem Grund wies Konfuzius einerseits seine

---

<sup>1</sup> ZLZS, 32.840.

<sup>2</sup> ebd. 32.842.

<sup>3</sup> Siehe z.B. die Zuständigkeiten des *Zhuzi* 諸子, des Untergeordneten des Kriegsministers. ZLZS, 31.820.

Schüler an, „die Namen der Vögel, Tiere, Kräuter und Bäume“ zu lernen, indem sie die Lieder (*shi* 詩) studierten,<sup>1</sup> und erinnerte sie andererseits an die Divergenz zwischen Namen und den von ihnen gezeigten Gegenständen. Das begründete die Wichtigkeit der „Richtigstellung der Namen“ bei allen politischen Handlungen. Auf dieses Thema geht das nächste Kapitel ein.

## 4. Zusammenfassung

Die Zeit „ohne Namen“ wird als vom „Chaos“ charakterisiert beschrieben, aber dieses „Chaos“ bedeutete nicht Verwirrung. Stattdessen wies es „Unterschiedslosigkeit“ auf, die eigene Stabilität und Ordnung enthielt. Schilderungen, Rückerinnerungen, Vorstellungen und Vermutungen hinsichtlich des Altertums kommen in vielen alten chinesischen Texten vor. In den meisten Fällen sprechen sie vom „Höchsten Altertum“ (*shanggu* 上古) oder vom „größten Altertum“ (*taigu* 太古) bezeichnet. Da „Ohne Namen“ einen wichtigen Aspekt des „Nichts“ (*wu* 無), der Grundlage der daoistischen Philosophie, darstellt, wird der Prozess, wie die Zeit „ohne Namen“ durch die Zeit „mit Namen“ ersetzt wurde, und die Unvermeidbarkeit bzw. Unumkehrbarkeit der Entstehung der Namen im Buch *Laozi* erläutert.

In einem nächsten Schritt haben wir uns den frühesten Schöpfern von Namen gewidmet. Im Altertum wusste man nur wenig sowohl über die reale Welt (die natürliche oder menschliche) als auch über die supranaturalistische Welt. Diese Beschränktheit bedeutet zweierlei: Einerseits waren Umfang und Tiefe der Erkenntnis begrenzt, andererseits wurden die begrenzten Erkenntnisse von einer kleinen Gruppe von Menschen monopolisiert. Diese frühesten Gebildeten bezeichne ich als die „Zunft der Magier“. In dieser Gruppe sind sowohl Magier als auch Priester, Ahnenmeister, Wahrsager und Schreiber eingeschlossen. Mittels ihrer Fähigkeit, die Kommunikation zwischen Göttern bzw. Geistern und Menschen zu ermöglichen, leiteten sie die rituellen bzw. religiösen Angelegenheiten. Dabei waren sie zuständig für die Identifizierung zahlreicher Namen und Gegenstände, die korrekte Verwendung der Namen und

---

<sup>1</sup> LY: 17.9.

Benennungen, welche die Bedingungen für die Schöpfung von Namen vorbereiteten. Die Schreiberbeamten sind der Schwerpunkt unserer Untersuchung. Ihre spezielle Kenntnis der Schrift machte die Verwendung und Schaffung neuer Namen überhaupt erst möglich. Obwohl die Schreiber religiöse Aufgaben übernahmen – deshalb standen sie mit Magiern auf einer Stufe – konzentrierten sie sich in ihrer Arbeit im Vergleich zu den anderen religiösen Beamten deutlich stärker auf die Anteilnahme an der menschlichen Welt. Daher glauben manche Wissenschaftler, dass der Schreiberbeamte nicht nur der Ursprung des frühen Beamtentums, sondern auch die Quelle aller Lehren der Vor-Qin-Zeit sei.<sup>1</sup> Auf jeden Fall spielten sie eine bedeutende Rolle bei der Schöpfung des Namens in der frühen Zeit.

Im ZL steht, dass in der Zeit der Westlichen Zhou die königlichen Beamten nicht nur „Namen und Gegenstände“ sondern auch „Stellungen und Ränge“ identifizieren mussten. Die Funktion der Namen bestand natürlich nicht nur aus dem Verweis auf Gegenstände. Im Zuge der Fortentwicklung der Gesellschaft – besonders aufgrund des Bedarfs an einer neuen Ordnung – verlieh man den Namen tiefen symbolischen Sinn. Der Übergang von Zeichen in Bronzeinschriften, die Macht symbolisierten, zu abstrakteren Namen bedeutete für die frühe Gesellschaft einen großen Sprung. Nach Ansicht von Li Zehou 李澤厚 zeigt dies, dass die damaligen Gebildeten, die die religiösen und politischen Angelegenheiten durchführten, also die Magier und Schreiber, bereits „wirklich etwas vorstellten“.<sup>2</sup> Die Verehrung von Namen kann bei der Einrichtung einer stabilen Politik- und Gesellschaftsordnung helfen, doch ihr übertriebener Kult ließ den Menschen die Quelle der Legitimität der Namen – die Identität mit den von ihnen gezeigten Gegenständen – vernachlässigen. Die Divergenz zwischen Namen und Gegenständen wirkte auf die Ordnung zurück. Daher löste sich die Zuverlässigkeit des staatlichen Systems auf. Vor diesem Hintergrund trat die Geschichte in eine neue Phase ein, die viele Denker mit ihren verschiedenen Lehren prägten. Die Beziehung zwischen Namen und Gegenständen war dabei ein Kernthema. Die Richtigstellung der Namen, die die *ru* seit

---

<sup>1</sup> Siehe Wang Guowei, „Shishi“; Liu Shipei, „guxue chuyu shiguan lun 古學出於史官論“. In: *Liu Shipei shixue lunzhu xuanji*. S.9-14.

<sup>2</sup> Diese Worte stammen ursprünglich von Karl Marx (1818-1883): „Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Anderes als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewusstsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie, Theologie, Philosophie Moral etc. überzugehen.“ Siehe Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*. Berlin, Zenodot Verlagsgesellschaft, 2016. S.19.



Konfuzius betont hatten, und die Zuständigkeiten der verschiedenen königlichen Beamten der Westlichen Zhou, „die Namen und Gegenstände bzw. die Ränge zu identifizieren“ hatten, und „die Positionen richtigstellen“ sollten, gehören zusammen.

## **Zweites Kapitel**

### **Die Zeit der „Richtigstellung der Namen“ – Die theoretische Vorbereitung für die Namenlehre**

Die Entstehung der Namenlehre beruht auf einer ausgereiften Theorie des Namens bzw. der Bezeichnungen. Im letzten Kapitel wurde vor allem gezeigt, wie die Zeit „ohne Namen“ sich darstellte, und danach erläutert, wieso die Entstehung von Namen nötig war. Die Spannung zwischen Namen und den von ihnen gezeigten Gegenständen existierte vom Anfang der Entstehung der Namen an. Beide entwickelten sich in beunruhigender Weise auseinander, was sich im politischen Bereich stark bemerkbar machte. Während die Macht der Fürstenstaaten im Lauf der Zeit rapide expandierte, verlor der König der Zhou, der nominelle „Sohn des Himmels“, seine Autorität. Der Name bzw. Titel „König“ entsprach seiner tatsächlichen Stellung nicht mehr. Nach Auffassung zeitgenössischer Denker resultierten die verschiedenen Konflikte dieser Epoche aus der Divergenz von Namen und Gegenständen. Den Worten Wolfgang Bauers (1930-1997) zufolge war die damalige Gesellschaft von „eigentümlicher Spaltung“ gekennzeichnet, was er als eine „schizophrene Konstellation“ bezeichnete:

Auf der einen Seite stand eine Dynastie ohne Macht, aber mit noch weiterbestehender, wenngleich lädierter Legitimation; auf der anderen Seite gab es eine Reihe unterschiedlicher Fürsten ohne Legitimation, aber ausgestattet mit genügender Machtfülle, um wenigstens kurzfristig die Führung des Landes zu übernehmen.<sup>1</sup>

Jedoch hat Wolfgang Bauer hier nicht direkt darauf verwiesen, dass die „Legitimation“ auf der „Oben-Unten-Ordnung“ beruhte, die sich auf die Bezeichnungen von „Fürst“ und „Untertan“ stützte. Wo die Riten (*li* 禮) in der Regierungsordnung der Westlichen Zhou als eine komplizierte Makrokonstruktion galten, waren die verschiedenen „Namen“ ihre Bausteine. Damit die Regierung mithilfe von Riten und Musik funktionierte, musste jeder Name der Realität entsprechen. Daher war es nötig, dass jedes Individuum seiner Bezeichnung, über die

---

<sup>1</sup> Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie* (Hrsg. von Hans van Ess). München, C.H.Beck Verlag, 2001. S.52.

seine gesellschaftliche Stellung bzw. Pflicht festlegt war, treu blieb. In der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und der Streitenden Reiche (770-221 v. Chr.) war das gemeinsame Bestreben der damaligen Gebildeten, zur Ordnung der Vergangenheit zurückzukehren oder eine neue zuverlässigere und stabilere Ordnung aufzubauen. Diese lebendigste Epoche in der chinesischen Geistesgeschichte zeigte sich an verschiedenen Begrifflichkeiten: Dem „Rechten Weg“ (*dao* 道), einem neues Verständnis des menschlichen Herzverstandes, oder der Kosmologie von „Luft-Atem“ (*qi* 氣).<sup>1</sup> Wenn man sich allerdings auf die „Namen“ konzentriert, geht es bei dem darauf bezogenen philosophischen Disput um etwas anderes. Was die Wiederherstellung der Namen-Gegenstände-Beziehung angeht, so kamen zwei Gedankengänge auf: Der erste betrachtete „Namen“ als Schlüssel und behauptete deshalb, dass die Richtigstellung der Namen der zentrale Punkt für die Regierung war. Auf dieser Grundlage könne man alle Dinge den „richtiggestellten Namen“ gemäß überprüfen. Der zweite Gedankengang lief darauf hinaus, dass die Namen nicht übertrieben verehrt werden sollten. Sie seien bloß der Gast (*bin* 賓) der von ihnen gezeigten Gegenstände. Obwohl diese beiden Wege einander entgegengesetzt sind, strebten beide nach Identität zwischen Namen und Gegenständen. Dies betrachteten die damaligen Gelehrten als den ersten Schritt, um eine zuverlässige Politik- und Gesellschaftsordnung aufzubauen. Anfangen musste man damit, eine Theorie der Namen (*mingli* 名理)<sup>2</sup> zu formulieren. Das führte später zu einer Reihe von unterschiedlichen Interpretationen, die allerdings ausnahmslos auf diese frühe Zeit zurückgingen. Daher ist der Begriff der „Achsenzeit“ von Karl Jaspers (1883-1969) sinnvoll.

---

<sup>1</sup> Siehe A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court. 1989. Talcott Parsons, Introduction to Max Webber's *The Sociology of Religion*. Yu Yingshi, *Lun tianren zhiji*. Seiichi Onozawa 小野沢精一 (et al.), *Ki no shiso* 気の思想. Tokyo, Tokyo daigaku shuppan kai 東京大学出版会, 1978.

<sup>2</sup> Die „Theorie des Namens“ kann nicht als die spezielle Behandlung der sogenannten „Schule des Namens“ (*mingjia* 名家), angesehen werden. Zuerst bleibt die Bezeichnung „Schule“ (*jia*) wie gesagt immer noch fraglich. Außerdem befassten sich die Repräsentanten diese „Schule“ hauptsächlich mit linguistischem Problem, ob ein Name einen Gegenstand bei der konkreten sprachlichen Verwendung richtig zeigen kann. Zhang Ertian 張爾田 (1874-1945) glaubte, dass die Lehre der „Schule des Namens“ auch von den „hundert Schulen“ behandelt wurde 名家之學百家莫不兼治之.“ Siehe Zhang Ertian, *Shi Wei* 史微. Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2010. S.33. S.a. Guo Moruo 郭沫若, „Shi pipan shu 十批判書.“ In: *Guo Moruo quanji*: Band der Geschichte 郭沫若全集: 歷史編. Peking, Renmin chubanshe, 1992. Vol.2, S.253; Liu Shiwei, „Zhoumo xueshu shi xu 周末學術史序“. In: *Liu Shiwei shixue lunzhu xuanji*. S.63-65.

Im Folgenden konzentriert sich unsere Darstellung auf die Rolle konzentrieren, die das Thema der Namen-Gegenstand-Beziehung in dieser Hochphase des Philosophierens spielte.

## 1. Die konfuzianische Richtigstellung der Namen: Theorie und Praxis

### 1.1 Konfuzius: „Sicherlich die Richtigstellung der Namen!“

Konfuzius erkannte die Tatsache sehr früh, dass der Schlüssel für die Rückkehr zur Riten-Musik-Regierung vor allem darin bestehe, den Missbrauch der Namen zu berichtigen. Wie gesagt stammte dieses starke Selbstbewusstsein wahrscheinlich aus dem potenziellen Zusammenhang zwischen den *Ru* und den königlichen Beamten. Da zahlreiche Namen in seiner Zeit schon nicht mehr den Gegenständen „richtig“ entsprachen, dachte Konfuzius, dass sie richtiggestellt werden sollten. Hu Shi hat die Motivation dafür folgendermaßen erklärt:

That motive was a practical one: “to reform a corrupt age and restore it to tightness.” The key to the solution of this problem Confucius believed to be in an intellectual reorganization of society by means of “names” and “judgements”. Words are to express the “ideas” or “ideals” (what things ought to be) from which the real things and institutions have deplorably deviated, and which they should always seek to approximate. Propositions are to be truly “judgement” which should be so judicious and judicial as to “inspire the activities of the world” and “prohibit the people from doing evil.”<sup>1</sup>

Diese Erläuterung zeigt den politischen Zweck der Berichtigung der Namen-Gegenstand-Beziehung. Konfuzius bemerkte, dass die komplizierten politischen Beziehungen stark vereinfacht werden können, indem man die Identität zwischen Namen und den von ihnen gezeigten Gegenständen überprüft. Aber bevor wir auf die Methode der Richtigstellung der

---

<sup>1</sup> Hu Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai, The Oriental Book Company, 1922. S.52.

Namen eingehen, gilt es noch eine Frage zu behandeln: Worauf beziehen sich die Namen eigentlich, die Konfuzius „richtigstellen“ wollte?

Die bekannte Passage, aus der die Behauptung „Richtigstellung der Namen“ stammte, bezeichnet ein Gespräch zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zi Lu 子路, der trotz seines unvergleichbaren Mutes von Konfuzius oft auch wegen seiner Kühnheit kritisiert wurde. Als Zi Lu die Meinung des Konfuzius über die Regierung hören wollte, antwortete der Meister, dass die Richtigstellung die dringlichste Aufgabe für gute Regierung sei. Angesichts der Wichtigkeit dieses Gespräches soll es vollständig zitiert werden:

Zi Lu sprach: „Wenn der Fürst von Wei erwartet, dass Sie die [staatliche] Regierung verwalten, was würden Sie zuerst [tun]?“ Der Meister sprach: „Sicherlich die Richtigstellung der Namen!“ Zi Lu sprach: „Darum sollte es sich handeln? Das ist doch abwegig! Warum eine solche Richtigstellung?“ Der Meister sprach: „Wie ungebildet bist du, You! Der Edle lässt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite. Wenn die Namen nicht richtiggestellt werden, so ist die Sprache unvernünftig; Ist die Sprache unvernünftig, so ist die Arbeit nicht erfolgreich; Ist die Arbeit nicht erfolgreich, so steigen Riten und Musik nicht auf; steigen Riten und Musik nicht auf, so gibt es keine gerechten Strafen mehr; Gibt es keine gerechten Strafen mehr, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß zu setzen. Deshalb wenn der Edle etwas benennt, dann kann es auf jeden Fall erörtert werden. Sobald er etwas in Worte fasst, wird es auf jeden Fall auch umsetzbar sein. Hinsichtlich seiner Worte ist der Edle einfach niemals nachlässig!<sup>1</sup> 子路曰: “衛君待子而為政, 子將奚先?”子曰: “必也正名乎!”子路曰: “有是哉, 子之迂也。奚其正?”子曰: “野哉, 由也! 君子于其所不知, 蓋闕如也。名不正, 則言不順; 言不順, 則事不成; 事不成, 則禮樂不興; 禮樂不興, 則刑罰不中; 刑罰不中, 則民無錯手足。故君子名之必可言也, 言之必可行也。君子于其言, 無所苟而已矣。”

Dass Konfuzius die Richtigstellung der Namen als ersten Schritt für die Regierung ansah, zeigt das Gewicht des Namens bei ihm auf. Die Reaktion von Zi Lu auf die Behauptung des Konfuzius ist interessant: Offensichtlich erwartete der Schüler eine andere Antwort, die man heute zwar nicht mehr kennen kann, aber sie unterschied sich sicher von der des Meisters. Deshalb raunzte er Konfuzius sogar ins Gesicht: „Abwegig!“ Wer mit den *Gesprächen* vertraut ist, kennt sicher die Tatsache, dass Zi Lu dem Meister stets treu diente. Viele Gespräche zwischen den Beiden erscheinen sehr lebhaft. Aufgrund der überraschten Reaktion von Zi Lu

---

<sup>1</sup> LY: 13.3.

und der geduldrigen und ausführlichen Erläuterung des Konfuzius kann man rational spekulieren, dass solche Behauptungen nicht zum ersten Mal in den Gesprächen zwischen Konfuzius und seinen Schülern vorkamen, sondern auch vorher schon. Eine solch ausführliche Erläuterung des Konfuzius selbst gibt es in den *Gesprächen* selten, deshalb ist sie wohl wichtig. Konfuzius warnte davor, dass die Unrichtigkeit der Namen sicherlich zur Unordnung der Regierung führt, und am Ende ist die Folge, dass das Volk nicht mehr weiß, „wohin Hand und Fuß zu setzen“. Der Meister betonte die Verwendung der angemessenen Worte, so dass er in täglichen Gesprächen mit seinen Schülern die Identität zwischen Wort und Tat vielmals erwähnte. Mit großer Sorgfalt behandelte er jedes Wort, indem er Ausdrücke in unterschiedlichen Situationen abänderte und diejenigen sofort kritisierte, die mit unpassenden Worten sprachen.<sup>1</sup> Den Ausspruch „sobald der Edle etwas benennt, kann es auf jeden Fall erörtert werden“ stellte er für sich selbst.

Dennoch hängen die angemessenen Worte zuerst von den richtiggestellten Namen ab. Wenn der Schritt von der Tat zum Wort schon eine Art Abstraktion ist, ist der von Wort zu Namen selbstverständlich eine weitere Abstraktion zu sein. Dadurch kann die umständliche Überprüfung simplifiziert werden, ob die Taten legitim sind. D.h., insofern die Namen richtig sind, können die Taten angemessen sein. Lange hat man sich auf diese Denkweise in China verlassen, so dass der daraus stammende Spruch „Wenn der Name richtig ist, ist die Sprache vernünftig“ (*mingzheng yanshun* 名正言順) bis heute immer noch oft verwendet wird. In der logischen Kette des Konfuzius wird die Richtigstellung der Namen an den Ausgangspunkt der ganzen Regierungspraxis gestellt. Der Sinn des Namens wurde zuerst im politischen Bereich hervorgehoben. Das könnte der Grund sein, warum manche Gelehrte diesen „Namen“ direkt mit den „politischen Titeln“ oder den „politischen Stellungen“ gleichgesetzt haben.<sup>2</sup>

Allerdings muss auch der Hintergrund dieses Gespräches erwähnt werden. Der Aussage von Sima Qian zufolge wurde die Frage von Zi Lu besonders in Bezug auf den Staat Wei 衛 gestellt, weil damals einige Schüler des Konfuzius dem Herzog Chu 出 von Wei (R. 492-481, 476-470

---

<sup>1</sup> LY: 5.10; 5.12; 10.1-2.

<sup>2</sup> Der Name wurde hier auch als „Stellung“ (*wei* 位) verstanden. Daher kommt das Kompositum „die Stellung des Namens“ (*mingwei* 名位) vor. „Wenn die Stellungen der Namen im Altertum verschieden waren, stellten sich die Regel der Riten auch unterschiedlich dar 古者名位不同, 禮亦異數“. Siehe HS 30/1737; Cheng Shude 程樹德, *Lunyu jishi* 論語集釋. Peking, Zhonghua shuju, 1990. S.888.

v. Chr.), nämlich Zhe 輒, dienten, dessen Herrschaft jedoch allgemein als illegitim betrachtet wurde. Sein Vater, Kuai Kui 蒯聩, der eigentliche legitime Nachfolger der Herrschaft des Staats Wei nach dem Tod des Herzogs Ling 靈, wurde wegen eines missglückten Mordversuchs an Nanzi, der sittenlosen Lieblingsfrau des Herzogs Ling, die eine mächtige Rolle im Staat Wei spielte, von ihr aus dem Land gejagt. Als Zhe an die Macht kam, behaupteten ein paar Fürstenstaaten, dass er seinem Vater die Herrschaft zurückgeben sollte.<sup>1</sup> Konfuzius war offenbar auch dieser Meinung, denn er glaubte, dass Zhe immerhin der Sohn des Kuai Kui gewesen sei, und alle menschlichen Ethiken auf der Beziehung zwischen Vater und Sohn beruhen sollen. Da sein Vater noch lebendig war, musste der Herzog Chu zumindest ihn in den Staat zurückkehren lassen und ihm einen geeigneten Titel verleihen. Dazu, wer den Thron besetzen solle, äußerte sich der Meister nicht, so dass über diese Frage in der Nachwelt viel gestritten wurde. In dieser Diskussion ist unstrittig, dass sich die Namen, die Konfuzius richtigstellen mochte, auf den Namen des legitimen Fürstenprinzen (*shizi* 世子) Kuai Kui, bzw. die Namen in der Vater-Sohn-Beziehung mit dem damaligen Herrn Zhe beziehe.<sup>2</sup> Es scheint deshalb, dass Sima Qian's Interpretation der „Richtigstellung der Namen“ eng beschränkt ist. Wenn man allerdings überprüft, ob das Hauptaugenmerk wirklich auf der Vater-Sohn-Beziehung liegt, ergibt sich, dass das eigentliche Ziel immer noch darin bestand, die Stellung von Fürst und Untertan zu verdeutlichen. Obgleich die Vater-Sohn-Beziehung als Grundstein der menschlichen Ethik gilt, richtet sie sich nicht direkt gegen die Fürst-Untertan-Beziehung bzw. gegen die politische Ordnung. Das erklärt auch, warum die Besorgnis des Konfuzius noch stärker der Fürst-Untertan-Beziehung galt als der Vater-Sohn-Beziehung, als er auf die des Fürsten Jing 景 von Qi (R. 547-490 v. Chr.) nach der Regierung mit folgenden Worten antwortete:

Der Fürst [solle sich als] Fürst [benehmen], der Untertan [solle sich als] Untertan benehmen; Der Vater [solle sich als] Vater [benehmen], der Sohn [solle sich als] Sohn benehmen.<sup>3</sup> 君君，臣臣；父父，子子。

---

<sup>1</sup> Siehe SJ 47/1933. Der Aufzeichnung von *Zuozhuan* zufolge erschien die Situation jedoch viel kompliziert zu sein. Der Fürstenstaat Qi war offensichtlich für Herzog Chu, während die Staaten wie Jin und Song für Kuai Kui waren. Siehe das 14. Jahr des Herzog Ding von *Zuozhuan*.

<sup>2</sup> Siehe *Lunyu jishi*. S.886ff.

<sup>3</sup> LY: 12.11.

Welcher Namen politisch am wichtigsten ist, wird durch diese Reihenfolge deutlich. Man muss daher verstehen, dass die Richtigstellung des Namens sich vor allem gegen die politische Verwirrung richtet. Im selben Kapitel der *Gespräche* (Kapitel *Yan Yuan* 顏淵) hatte Konfuzius das Wesen der Regierung durch „Richtigkeit“ erläutert:

Ji Kangzi fragte Konfuzius nach [dem Wesen] der Regierung. Der Meister antwortete: „Regieren heißt Richtigkeit. Würden Sie mit dem Richtigen führen, wer würde dann wagen, sich nicht richtig zu benehmen?“<sup>1</sup> 季康子問政于孔子。孔子對曰：“政者，正也。子率以正，孰敢不正？”

Dass „Richtigkeit“, das Wesen der Regierung sei, ist in der Philosophie des Konfuzius von der Richtigstellung der Namen abhängig. Für seine Ambition, eine stabile Ordnung aufzubauen, sind die Namen nicht einfach nur Zeichen, sondern würdevolles Symbol für politische und gesellschaftliche Stellungen. In der Chronik des zweiten Jahrs des Herzogs Cheng 成 in der *Überlieferung des Zuo* gibt es noch eine andere wichtige Behauptung, die ebenso Konfuzius zugeschrieben ist:

Zhongni (i.e. Konfuzius) hörte das und sprach: „Schade! Man hätte ihm eher mehr Städte geben sollen. Nur Gefäße und Namen darf man nicht anderen Menschen verleihen, weil sie [nur] der Fürst verwaltet. Mit dem Namen entsteht die Zuverlässigkeit; mit der Zuverlässigkeit werden die Gefäße bewahrt; in den Gefäßen werden die Riten aufbewahrt; mit den Riten wird Gerechtigkeit betrieben; mit der Gerechtigkeit wird der Nutzen hervorgebracht; mit dem Nutzen wird das Volk beruhigt. Das sind die großen Prinzipien der Regierung. Falls man [Gefäße und Namen] anderen Menschen verleiht, gibt man ihnen [tatsächlich] die Regierung. Wenn die Regierung verloren geht, folgt das Land. Und dem kann man dann nicht mehr Einhalt gebieten.“<sup>2</sup> 仲尼聞之，曰：“惜也！不如多與之邑。唯器與名不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也。政亡，則國家從之，弗可止也矣。”

Solche verketteten Folgerungen sind uns schon bekannt. Ein Punkt muss aber vor allem aufgewiesen werden: Diese Logikkette beginnt wiederum mit den Namen, und am Ende steht ebenso das Volk. Ein Mann namens Zhongshu Yuxi 仲叔于奚, hatte Sun Liangfu 孫良夫, einen wichtigen Minister des Staates Wei, im Kampf gegen den Staat Qi gerettet. Daher wollte

---

<sup>1</sup> LY: 12.17.

<sup>2</sup> CQZZY: 25.691



Wei diesem Lebensretter zum Dank einige Städte schenken. Jedoch hatte Zhongshu Yuxi kein Interesse an den Städten. Stattdessen bat er um ein Instrument namens „quxuan 曲縣“, das speziell dem Fürst zur Verfügung stand, und noch einen Schmuck namens „fanying 繁纓“, die auch nur für die Pferde des Fürsten verwendet werden durften. Mit diesen zwei Dingen wollte er sich zur Audienz begeben. Der Fürst von Wei stimmte seiner Bitte zu. Deshalb kritisierte Konfuzius ihn scharf. Interessant ist, dass Zhongshu Yuxi den Begriff „Namen“ nicht erwähnte. Wieso führte Konfuzius „Namen“ in die Diskussion ein und behauptete, dass Namen, genauso wie Gefäße, nicht anderen Menschen gegeben werden dürfen? Er wollte darauf hinweisen, dass am Ende einer solch illegitimen Forderung nach Gefäßen am Ende die Heiligkeit der Namen stand. Der Verfall der Riten verstärkte sich in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen*. Häufig kam es zur Usurpation von Rechten, z.B. als der Staat Chu den Himmelssohn der Zhou nach dem Gewicht der Dreifüße (*ding* 鼎), des Symbols der königlichen Macht, fragte, oder dass die Familie Jisun von Lu acht Reihen von acht Tänzerinnen (*bayi* 八佾) aufstellte, eine Formation, die speziell für den König reserviert war, oder aber, dass dieselbe Familie die Opfergeräte unter den Klängen der Yong-Ode abräumte, die ebenfalls dem Königshaus vorbehalten war.<sup>1</sup> Egal ob Konfuzius dies wirklich gesagt hatte, verrät es, dass die Namen bzw. die von ihnen symbolisierte Macht und Ordnung in dieser Zeit bereits untergraben waren.

In seine *Gesammelten Erklärungen zu den Gesprächen* (*Lunyu jijie* 論語集解) nahm der Herausgeber He Yan 何晏 (196-249) nur einen kurzen Kommentar des Ma Rong 馬融 (79 - 166) zu LY 13.3 auf: „Die Namen der hundert Geschäfte richtig stellen 正百事之名.“ Im Gegensatz zu anderen, weitschweifigeren Erklärungen verweist dieser Kommentar zwar nicht auf die politische Bedeutung der Richtigstellung der Namen, aber er leitet über zu einem Satz im Kapitel „Gesetz für die Opfer“ (*Jifa* 祭法) des LJ:

Der Gelbe Kaiser bezeichnete in richtiger Weise die hundert Dinge, um dem Volk zu zeigen, dass man die Ressourcen gemeinsam verwenden könne. Zhuanxu vermochte dies zu vervollständigen.<sup>2</sup> 黃帝正名百物，以明民共財，顓頊能脩之。

---

<sup>1</sup> Siehe LY: 3.1-2.

<sup>2</sup> LJZY: 46.1307.

Anfängliche entsprach die Richtigstellung der Namen deutlich einem politischen Zweck. Die Erklärung des Kong Yingda lautet, dass der Gelbe Kaiser die Namen der verschiedenen Gegenstände schuf. Dabei bildete die Richtigstellung der Namen einen wichtigen Teil.<sup>1</sup> Obwohl diese Darstellung natürlich nicht die Realität widerspiegelte und sich der Inhalt dieser „Richtigstellung der Namen“ offensichtlich von demjenigen des Konfuzius unterscheidet, weist es auf die Bedeutung der Schaffung von Namen hin. Dass Zhuanxu, der Legende zufolge der Enkel und Assistent des Gelben Kaisers, bei der frühesten Richtigstellung der Namen eine wichtige Rolle gespielt hat, bekräftigt, was in den Schlussfolgerungen zum letzten Kapitel gesagt wurde, dass nämlich die Schreiberbeamten viel zu den Angelegenheiten der Namen beitrugen. Der Mensch hatte die politische Funktion der Namen seit früher Zeit erkannt. Es scheint daher plausibel, dass der konfuzianische Leitsatz „Sicherlich die Richtigstellung der Namen“ politisch motiviert war.<sup>2</sup>

Die konfuzianische Philosophie richtete sich gegen die gesellschaftliche Realität und in diesem Kontext ist die „Richtigstellung der Namen“ zu verstehen. Konfuzius zeigt, wie die Namen im alltäglichen Leben richtiggestellt werden – selbst wenn man nicht staatliche Machtbefugnisse hat. Obwohl niemand klar sagen kann, was für eine Rolle Konfuzius bei der

---

<sup>1</sup> ebd. 46.1309.

<sup>2</sup> Die Erklärung von „zhengming“ angeht, gibt es noch eine andere beeinflussende Auffassung, dass der Name (*ming* 名) ursprünglich die Schrift (*zi* 字) bedeute und deshalb solle man die Rede als die „Richtigstellung der Schrift“ verstehen. Diese Auffassung stammte aus dem Kommentar von Zheng Xuan 鄭玄 (127-200). Siehe He Yan, Huang Kann 皇侃, *Lunyu jijie yishu* 論語集解義疏. Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937. S.177. Es scheint, dass Zheng Xuan sehr zufrieden und selbstsicher mit dieser Erklärung, so dass er in Kommentaren zum ZL den „Namen“ vielmals durch die „Schrift“ erläutert hatte. Siehe z.B. ZLZS, 26.712; 37.1007. Diese Erklärungsmethode beruht auf der Tradition der hanzeitlichen Gelehrsamkeit, dass jedes Wort auf die originale Bedeutung zurückgehen solle. Das tatsächliche Problem besteht allerdings darin, dass die Rationalität dieser Erklärung nur von einem einzigen Fall im Kapitel „Pinli 聘禮“ der YL kommt. Außerdem kann man keinen parallelen Fall finden. Der tangzeitliche Gelehrte Jia Gongshu 賈公疏 zeigte auf, dass die Erklärung von Zheng Xuan tatsächlich der Ansicht von Xu Shen 許慎 folgte („Ming heißt sich zu benennen 名, 自命也“). Siehe SWJZZ, 2.56. Ein paar spätere Gelehrte hatten dieser Erklärung von Zheng Xuan gefolgt (z.B. Lu Deming 陸德明, Chen Zhan 陳鱣, Zang Zaidong 臧在東, Pan Weicheng 潘維城 et al.). Auf dieser Basis hatte Hu Shi auch einen Aufsatz namens „mingjiao“ verfasst. Dabei definierte er den Begriff als „die Religion der Verehrung der Schrift“, was total anders als unsere Interpretation ist. Ich stimmte der Auffassung von Cheng Shude 程樹德 (1877-1944) zu: Die Erläuterung von Zheng Xuan trotz der etymologischen Rationalität weit von der originalen Bedeutung des Konfuzius abgewichen („yuyuan“ 迂遠) hatte. Wenn sich die Richtigstellung der Namen nur auf die korrekte Verwendung der Schrift bezieht, sind neue Hindernisse im Kontext unvermeidlich. Siehe Lunyu jishi, S.891.

Überlieferung der *Frühlings- und Herbstannalen* tatsächlich gespielt hat, ist allgemein anerkannt, dass die Technik der Annalen, „die große Bedeutung in subtiler Sprache zu verstecken“ (*weiyán dàyì* 微言大義), typisch konfuzianisch ist. Einige Beispiele aus dem *Chunqiu* und dem *Lunyu* sollen zeigen, wie die Methode der Richtigstellung der Namen, die Konfuzius – oder die Anhänger des Konfuzius – angewendet wurde.

a. **Präzise Worte wählen.** Der als Autor der *Frühlings- und Herbstannalen* angenommene Konfuzius befasste sich darin in erster Linie mit der Unterscheidung verschiedener Begriffe, die für ähnliche Bedeutungen stehen und daher leicht verwechselbar sind. In den *Frühlings- und Herbstannalen* wurden Worte sehr sorgfältig ausgewählt, damit sie den von ihnen bezeichneten Gegenständen entsprechen konnten. Der wahrscheinlich hanzeitliche Kommentar, die *Überlieferung des Gongyang* (*gongyang zhuan* 公羊傳), hat die subtile Auswahl der Worte ausführlich interpretiert. Was das Verb „töten“, beispielsweise, betrifft, wurden in unterschiedlichen Situationen verschiedene Worte – „töten“ (*sha* 殺), „hinrichten“ (*zhu* 誅), „ermorden“ (*shi* 弑), „bezwingen“ (*ke* 克) usw. – verwendet, damit man die Legitimität oder Illegitimität der Handlung erkennen kann. Auch in den *Gesprächen* wurde dies sorgfältig dargestellt: Konfuzius erinnerte seine Schüler immer wieder, Rücksicht auf feine aber wichtige Unterscheidungen zu nehmen, weil leicht zu übersehende Differenzen zu einer umgekehrten Bedeutung führen konnten. Am auffälligsten ist die Unterscheidung zwischen Edlen und kleinen Menschen, die in einer „Gemeinschaft“ (*zhou* 周) oder „Clique“ (*bi* 比) stehen (LY: 2.14) bzw. „harmonisch“ (*he* 和) oder „gleich“ (*tong* 同) sein konnten (LY:13.23).

b. **Gegensatzpaare identifizieren.** Es gibt viele Gegensatzpaare, die sich sowohl einheitlich als auch gegensätzlich darstellen. Die Gespräche haben aufgezeigt, wie Konfuzius durch Vergleich und zutreffende Erläuterung den Unterschied zwischen diesen Gegensatzpaaren verdeutlicht hatte. Die Beziehung bzw. Differenz zwischen „Lernen“ und „Denken“ (LY: 2.15), „Substanz“ und „Form“ (LY: 6.18), „Weise“ und „Menschlichkeit“ (LY: 6.23), „Gebraucht“ und „Entlassen“ (LY: 7.11) usw., wurde bündig dargelegt. Selbst die modernen Leser können – genauso wie die Schüler des Konfuzius, die die Worte des Meisters ins Gesicht angehört hatten – diese Gegensatzpaare richtig identifizieren und verstehen, was ermöglicht, dass sie weiterhin korrekt verwendet werden.

**c. Vielfältige Definitionsmethoden.** Für die Definition der vielfältigen Begriffe wandte Konfuzius den Situationen sowie Fragestellern gemäße Strategien. Nach der Beobachtung des Logikers Wen Gongyi 溫公頤 (1904-1996) kommen die folgenden Definitionsmethoden häufig in *Lunyu* vor: I. die direkte Definition („Selbstbeherrschtheit und Rückkehr zu den Riten heißen die Menschlichkeit 克己復禮為仁“, LY: 12.1); II. die umfassende Beschreibung („Der Edle betrachtet die Gerechtigkeit als die Substanz, verhält sich mit den Riten, äußert sich in der Bescheidenheit, und vollendet (seine Arbeit) mit der Zuverlässigkeit: Wirklich so ist ein Edler! 君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之。君子哉“ LY: 15.18); III. die Analogie („Auf wen langsam durchsickernde Verleumdungen und durch die Haut dringende Klagen nicht wirken, den kann man als klar bezeichnen 浸潤之譖，膚受之慙，不行焉。可謂明也已矣“ LY: 12.6); IV. die Skizze des Merkmals („Der Fürst von She fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: ,Wenn die Nahen sich freuen und die Fernen herankommen‘ 葉公問政。子曰：近者悅，遠者來“ LY: 13.16); V. die phonologische Interpretation („Regieren heißt recht zu machen 政者正也“ LY: 12.17) usw.<sup>1</sup>

Außer den obigen von Wen Gongyi zusammengefassten Beispielen sind die Versuche, die Namen richtigzustellen, in den *Gesprächen* überall zu sehen. Konfuzius legte großen Wert darauf, die Begriffe zu verdeutlichen, deren Sinn und Bereich im Laufe der Zeit immer unklarer geworden waren, und die daher falsch verwendet wurden. Seine Arbeit stellte sich nicht nur als „Rückkehr“ – Rückkehr zu den ursprünglichen Sinnen dieser Begriffe – sondern auch als „Bekräftigung“ und „Wiedererklärung“ dar, die ihre Grenzen und gezeigten Gegenstände feststellen konnten. Hinsichtlich der Divergenz zwischen Namen und Gegenständen ging Konfuzius immer von dem „Namen“ aus, weil er glaubte, dass im Vergleich zu den Gegenständen die Namen der entscheidende Punkt seien. Wenn der Name richtig ist, folgt der Gegenstand ihm.

Auch erwähnenswert ist, dass es Zweifel daran gibt, dass die „Richtigstellung der Namen“ in den *Gesprächen* wirklich schon auf Konfuzius zurückgeht. Neben dem bekannten Zweifel von Arthur Waley (1889-1966) und Herrlee G. Creel (1905-1994)<sup>2</sup> gibt es die Meinung, dass die

---

<sup>1</sup> Siehe Wen Gongyi, *Xianqin luoji shi* 先秦邏輯史. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1983. S.180-183.

<sup>2</sup> Der Zweifel Arthur Waleys wurden von den folgenden drei Punkten begründet: a. Keine Formulierung der „Richtigstellung der Namen“ kann man im Text des *Menzius* finden; b. Das Kette-Argument endete mit der

„Richtigstellung der Namen“ in den *Gesprächen* nur einmal vorkommt, und ihre Verbindung mit den anderen Behauptungen des Konfuzius – wie der obigen Aussage von „Fürst und Untertan, Vater und Sohn“ (LY: 12.11) – tatsächlich von sehr späten Gelehrten erdacht wurde. Die Namen-Gegenstände-Beziehung wurden frühestens in der mittleren Zeit der Streitenden Reiche zu einem wichtigen Thema. Deshalb scheinen die Beweise nicht zureichend zu sein, wenn man die „Richtigstellung der Namen“ durchaus als Anfang des späteren Disputs über die Namen-Gegenstände-Beziehung betrachtet.<sup>1</sup> Dieser Zweifel sieht zwar vernünftig aus, aber kann auch nicht verneinen, dass Konfuzius sich um die schlimme Folge sorgte, die aus der Divergenz zwischen Namen und Gegenständen resultierte. Bei der Analyse des LY-Texts müssen wir unseren Blick nicht bloß auf das Wort „zhengming“ beschränken. Gerade wie Robert Gassmann hingedeutet hat, dass „das systematische Gespräch zum Thema der Richtigstellung der Bezeichnungen in *Lun-yü* 13.3 nicht eine isolierte Erscheinung, sondern in einer korrekten Praxis eingebettet ist“.<sup>2</sup>

---

„Strafe“, was darauf hinwies, dass dieses Gespräch wohl die Interpolation von Xunzi und seinen legalistischen Schülern erfahren hatte; c. Die Diktion des „Kette-Arguments“ ist rhetorisch, und es scheint daher, dass sie das Produkt der späteren Konfuzianer war. Siehe Arthur Waley, *The Analects of Confucius*. London, George Allen & Unwin, 1949. S.22, 172 (Anm. 1). Creel dachte auch, dass das LY 13.3 vielleicht von den späteren Legalisten bearbeitet worden war. Siehe Herrlee G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth*. New York, The John Day Company, 1949. S.322 (Anm.13). Benjamin Schwarz und A.C. Graham glaubten immer noch, dass die „Richtigstellung der Namen“ die Kohärenz des Textes der *Gespräche* nicht zerstöre. Deshalb solle sie als ein wichtiger Teil der Philosophie des Konfuzius betrachtet werden. Siehe Benjamin I. Schwartz: *The World of Thought in Ancient China*. S. 61f. s.a. Graham. *Disputers of the Tao*. S.23ff.

<sup>1</sup> Bei einem Vortrag an der Fudan Universität in Shanghai hat Carine Defoort behauptet, dass die Verbindung zwischen der Richtigstellung der Namen und den anderen Aussagen des Konfuzius – wie die zitierte „Fürst, Untertan, Vater, Sohn“ und „Regieren heißt das Recht tun“ – tatsächlich erst von Hu Shi gezogen wurde. Von da aus hätte sie auf das spätere Verständnis der „Richtigstellung der Namen“ im Westen großen Einfluss genommen. Allerdings kann man die Möglichkeit, dass es solche Verbindung vor der Han-Zeit bereits gab – wie Ge Zhaoguang 葛兆光 erwiderte – nicht ausschließen, weil ein Mangel an Beweisen in der überlieferten Literatur nicht als Beleg reicht. Siehe Fudan daxue wenshi yanjiuyuan 復旦大學文史研究院 und die Redaktion von Zhonghua shuju (Hrsg.), *Youqi huming* 牖啟戶明: *Fudan wenshi jiangtang* 復旦文史講堂 (5). Peking: Zhonghua shuju, 2013. S.82, 84.

<sup>2</sup> Robert H. Gassmann, *Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen*. Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris, Peter Lang, 1988. S.143-54. Benjamin Schwarz und A.C. Graham glaubten auch, dass die „Richtigstellung der Namen“ die Kohärenz des LY-Texts nicht zerstört hat. Deshalb solle sie als ein wichtiger Teil der Philosophie des Konfuzius betrachtet werden. Siehe Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts u. London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985. S. 61f; *Disputers of the Tao*. S.23ff.

## 1.2. Ein Beispiel der konfuzianischen Praxis der „Richtigstellung der Namen“:

### Die Richtigstellung des Namens „Ru“

儒有不隕獲於貧賤，不充詘於富貴，不怨君王，不累長上，不閔有司。故曰“儒”。  
(《禮記·儒行》)

Die [richtigen] *Ru* sind nicht deprimiert in Armut und Niedrigkeit, nicht selbstzufrieden in Reichtum und Würde. Sie bekommen keine Schande von den Fürsten und Königen, verknüpfen sich nicht mit den Vorgesetzten und Oberen, und leiden nicht bei den Beamten. Daher wurden sie als „Ru“ bezeichnet. (Kapitel „Die Taten der Ru“ des LJ)

Die andere wichtige Praxis der Richtigstellung der Namen des Konfuzius war, den Namen der „Ru“ richtigzustellen. Im Kapitel „Yongye 雍也“ der *Gesprächen*, hatte der Meister seinen Schüler Zixia so gewarnt:

Sei ein Edler *Ru*, nicht ein *Ru* der kleinen Menschen.<sup>1</sup> 汝為君子儒，無為小人儒。

Diese Stelle verursacht Polemik, weil die genaue Bedeutung des *Ru* des Edlen und die des kleinen Menschen doch nicht klar ist. Obgleich der Vergleich zwischen den Edlen und den kleinen Menschen in den *Gesprächen* oftmals vorkommt hat, führen diese beiden Begriffe immer zu neuer Verwirrung, wenn sie den Namen „Ru“ modifizieren. Yu Yue 俞樾 (1821-1907) hatte die Schwierigkeit in seinem Werk „Beurteilung und Diskussion der Klassiker“ aufgezeigt (*Qunjing pingyi* 群經評議):

Wenn man die Edlen und kleinen Menschen nach der Persönlichkeit unterscheidet, gibt es (nur) Edle *Ru* und unter den kleinen Menschen keine *Ru*.<sup>2</sup>  
以人品分君子小人，則君子有儒，小人無儒矣。

---

<sup>1</sup> LY: 6.13.

<sup>2</sup> Yu Yue, *Qunjing pingyi*. Xuxiu sickuquanshu bianzuan weiyuanhui 續修四庫全書編纂委員會 (Hrsg.). Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002. S.493.

Der Untersuchung Christoph Harbsmeiers zufolge habe sich der Name „Ru“ spätestens in der Spätzeit der Streitenden Reiche – sei es innerhalb der konfuzianischen Schule oder im Kontext des Disputs mit den anderen Lehren – bereits auf die Menschen bezogen, die an die Lehre des Konfuzius glaubten.<sup>1</sup> Wir müssen zwar nicht unterstellen, dass sich die Bezeichnung „Ru“ durchaus mit der „schönen Persönlichkeit“ gleichsetzen kann, aber es führt wirklich zu einer begrifflichen Verwirrung – gerade wie Yu Yue bemerkt hatte – dass die „kleinen Menschen“ auch in der Gruppe der *Ru* existieren könnten. Bekanntermaßen ist, dass Konfuzius sehr hohe Erwartung an die *Ru* hatte, und den Charakter des kleinen Menschen hassten, scheint die Verbindung zwischen den Beiden ein bisschen disharmonisch zu sein. Um in diesem Konflikt zu vermitteln, versuchten manche Gelehrte vom persönlichen Charakter von Zixia auszugehen und darauf zu spekulieren, dass die Ausdruckrede „*Ru* des kleinen Menschen“ speziell für ihn vorgebereitet wurde. Die anderen Meinungen glaubten allerdings, dass der Edler und kleine Mensch in LY oft als Antithese vorkommen. Wenn die „*Ru* des kleinen Menschen“ keinen allgemeinen Zeigesinn hätten, würde die „*Ru* des Edlen“ auch keinen Sinn machen.<sup>2</sup> Yu Yue erörterte weiter:

Was die *Ru* des Edlen und die *Ru* des kleinen Menschen betrifft, vermute [ich], dass es mittlerweile diese Bezeichnungen [bereits] gab.<sup>3</sup> 君子儒、小人儒，疑當時有此名目。

Wie gesagt glaubte Zhang Taiyan, dass sich der Name „Ru“ auf drei unterschiedliche Bereiche beziehe: den Breiten (*da* 達), den Beschränkten (*lei* 類) und den Engen (*si* 私). Hu Shi legte großen Wert auf die Reform des Konfuzius und benannte diese Arbeit als „Wiederaufleben“ (*zhongxing* 中興). Er dachte auch, dass Konfuzius sich nie auf den „engen Bereiche“ beschränkte:

Er [Konfuzius] hatte keine engstirnigen eingeschränkten Ansichten [...] Sein Blick war auf alle Menschen gerichtet.<sup>4</sup> 他是沒有那狹義的畛域觀念的，[...] 他的眼光注射在那整個的人群。

---

<sup>1</sup> „The Birth of Confucianism“, S.19.

<sup>2</sup> Siehe *Lunyu jishi*. S.389ff.

<sup>3</sup> *Qunjing pingyi*. S.493.

<sup>4</sup> „Shuo Ru“, S.38f.

Aber Hu Shi hatte nicht direkt hingedeutet, dass diese Arbeit des Konfuzius tatsächlich zur Richtigstellung der Namen gehörte – die Richtigstellung des Namens „Ru“. Offensichtlich war Konfuzius nicht zufrieden mit den Haltungen des Großteils damaliger *Ru*. Er lehrte seine Schüler häufig, dass sie sich für das Schicksal der ganzen Gesellschaft sorgen sollten, wodurch man seine Erwartung deutlich erkennen kann: Einerseits sollten die feigen, engstirnigen, egoistischen „*Ru* des kleinen Menschen“ aus den *Ru* ausgeschieden werden; Andererseits mussten die unbeugsamen, großzügigen, wohlwollenden „*Ru* des Edlen“ als das Vorbild ihrer Gruppe genommen werden. Der neu eingegossene standhafte Geist, mit dem Hu Shi die *Ru* als alte *Ru* und neue *Ru* unterschieden hatte, befand sich in einer bekannten Behauptung von Zengzi 曾子: „Ein Lernender kann nicht sein, ohne großes Herz und starken Willen, denn seine Last ist schwer, sein Weg ist weit. (LY: 8.7)“<sup>1</sup> Danach wurde diese Persönlichkeit bei Menzius, der behauptete, dass er seine „flutende Lebenskraft“ gut pflegen konnte, auf die anschauliche Gestalt „Großer Mann“ (*dazhangfu* 大丈夫) entwickelt. Der „große Mann“ könne „nicht von Reichtum und Ehre gelockt, nicht von Armut und Schande ins Wanken gebracht, und nicht von Macht und Drohung gebeugt“ werden.<sup>2</sup> Dieser „große Mann“ gehört selbstverständlich zu den „*Ru* des Edlen“, das ideale Vorbild, das Konfuzius und Menzius für ihre zugehörige Gruppe errichten wollten. In der konfuzianischen Lehre solle die Richtigstellung der Namen in allen Bereichen entfaltet werden, sei der Name „Ru“ auch nicht als eine Ausnahme zu machen. Die mehrseitigen Vergleiche zwischen „Edlen“ und „kleinen Menschen“ im LY haben tatsächlich die zwei Typen *Ru* umfassend unterschieden.

Selbstverständlich war die Richtigstellung der Namen eine dauerhafte Arbeit, die nach der Zeit der Konfuzius noch fortgesetzt werden musste. Anhand der Literaturbeweise, die in LY verzeichnet wurden, hatte Konfuzius zwar seine Schüler immer erinnert, die zwei Typen *Ru* zu unterscheiden, aber die ausführliche Darstellung, wie die idealen *Ru* sich darstellen sollen, hat mittlerweile leider gefehlt.<sup>3</sup> Daraus resultiert, dass die „*Ru* des kleinen Menschen“ als Mangel der konfuzianischen Schule geworden ist, welche starke Kritiken hervorgerufen hat. Die kritische Stimme dauerte von dem Hauptgegner der *Ru*, der mohistischen Schule (s. Kapitel

---

<sup>1</sup> Übersetzung von Richard Wilhelm.

<sup>2</sup> Menzius: 6.2.

<sup>3</sup> Die Beschreibung im Kapitel „Ruxing“ des LJ wurde zwar Konfuzius zugeschrieben, aber war offensichtlich das Produkt der späteren Gelehrten.



„Fei Ru 非儒“), bis zu den anderen Lehren der Streitenden Reiche. Das zeigt klar, dass die Richtigstellung der Namen der *Ru* bzw. die Reform und Reinigung dieser einflussreichen Gruppe nicht bloß durch die Bemühung des Konfuzius gelingen konnte. Nun werden zwei wichtige Denker der Streitenden Reiche als Beispiele analysiert, wie sie diese Arbeit des Konfuzius fortgesetzt hatten.

Der Erste, der durch seine zutreffende Kritik der Richtigstellung des Namens „Ru“ geholfen hatte, hier zu diskutieren, ist Zhuangzi 莊子 (ca. 369-286 v. Chr.), der Hauptvertreter der daoistischen Lehre in der Zeit der Streitenden Reiche. Im gleichnamigen Werk *Zhuangzi* gibt es auch viele interessante erdichtete Geschichten, in denen Konfuzius mit seinen Schülern oft als diejenigen vorkamen, die den „rechten Weg“ nicht richtig begreifen konnten und daher von den Verfassern ironisiert wurden. Es scheint also, dass Zhuangzi und die anderen von ihm beeinflussten Daoisten nicht mit der konfuzianischen Lehre einverstanden waren. Dann wie konnte er die Arbeit des Konfuzius, den Namen „Ru“ richtigzustellen bzw. verdeutlichen, fortsetzen? Schauen wir das folgende interessante Gespräch zwischen einem Mann namens „Zhuangzi“ und dem Herzog Ai von Lu (R. 494-468 v. Chr.),<sup>1</sup> das im Kapitel „Tianzifang 田子方“ des *Zhuangzi* aufgezeichnet wurden:

Als Zhuangzi einst ein Gespräch mit Herzog Ai von Lu hatte, sagte der Herzog Ai: „Es gibt viele *Ru*-Lernende in Lu, doch nur wenige von ihnen praktizieren Ihre Methoden.“ „Es gibt nur wenige *Ru* in Lu“, sagte Zhuangzi. „Überall im Staate Lu gibt es Leute, die die Kleidung der *Ru* tragen“, sagte Herzog Ai, „Was meinen Sie mit ‘es gibt nur wenige’?“ „Ich habe gehört“, sagte Zhuangzi, „Die *Ru*, die die runden Kappen tragen, kennen die himmlischen Jahreszeiten, die die quadratischen Sandalen tragen, kennen die Form der Erde, die die am Gürtel einen Anhänger in der Form eines Rings mit einem Schlitz tragen, wissen, die an sie herangetragenen Angelegenheiten mit Unterscheidungsvermögen zu behandeln. Die Edlen, die ihren Weg beherrschen, tragen nicht unbedingt die [bestimmten] Kleider. Doch diejenigen, die die [bestimmten] Kleider tragen, wissen nicht unbedingt ihren Weg. Da Eure Hoheit mir offensichtlich nicht glauben will – warum lasst Ihr nicht folgendes Dekret im ganzen Land verkünden: ‚Wer bestimmte Kleider trägt, ohne den dazugehörigen Weg zu besitzen, macht sich eines Kapitalverbrechens schuldig!‘“ Also erließ Herzog Ai dieses Dekret – und innerhalb von fünf Tagen gab es niemanden mehr, der die Kleider von *Ru* zu tragen wagte, mit Ausnahme

---

<sup>1</sup> Da er mit dem Herzog Ai von Lu sprechen konnte, war der Mann auf keinen Fall Zhuangzi selbst gewesen. Solche zeitlichen Verwirrungen findet man im *Zhuangzi* überall, aber sie behindern die Leser nicht, durch diese erdichteten Gespräche die Idee des Zhuangzi und der Daoisten der Streitenden Reiche zu begreifen.

eines einzigen Mannes, der am Tor [zum Palast] des Herzogs Ai stand. Daher rief der Herzog ihn sofort her und fragten über die staatlichen Angelegenheiten, und (sein Wissen) konnte durch tausend Wendungen und zehntausend Änderungen nicht zum Ende sondiert werden. Zhuangzi fragte, „Wenn es im Staat Lu nur einen einzigen *Ru* gibt, könnte man etwa behaupten, es viele gibt?“<sup>1</sup> 莊子見魯哀公。哀公曰：“魯多儒士，少為先生方者。”莊子曰：“魯少儒。”哀公曰：“舉魯國而儒服，何謂少乎？”莊子曰：“周聞之，儒者冠圓冠者，知天時；履句履者，知地形；緩佩玦者，事至而斷。君子有其道者，未必為其服也；為其服者，未必知其道也。公固以為不然，何不號於國中曰：無此道而為此服者，其罪死！”於是哀公號之五日，而魯國無敢儒服者。獨有一丈夫儒服而立乎公門，公即召而問以國事，千轉萬變而不窮。莊子曰：“以魯國而儒者一人耳，可謂多乎？”

Die Meisten der „Äußeren Kapitel“ (*waipian* 外篇) des *Zhuangzi* kamen zwar wahrscheinlich nicht direkt aus den Händen von Zhuang Zhou selbst, aber die Koinzidenz zwischen diesen und den „Inneren Kapiteln“ (*neipian* 內篇), die als Produkt von Zhuang Zhou anerkannt werden, ist unbestreitbar. Gerade aus diesem Grund gelten die Äußeren Kapitel immer als Ergänzungen der Inneren Kapitel.<sup>2</sup> Die oben zitierte Erzählung sollte deshalb nicht als willkürliche Erdichtung betrachtet werden. Sie konnte die damalige Realität, dass die zahlreichen „falschen *Ru*“ – die *Ru* des kleinen Menschen – allgegenwärtig waren, gewissermaßen widerspiegeln. Die Gemeinschaft von *Ru* stellte sich damals offensichtlich sehr mächtig dar, worauf der Herzog Ai sehr stolz war. Das Resultat des Tests von Zhuangzi hat aufgewiesen, dass die damalige *Ru*-Gruppe tatsächlich von den zahlreichen heuchlerischen und gewöhnlichen „*Ru*“ überschwemmt wurde. Die Behauptung, dass die *Ru* in den bestimmten Kleidern nicht unbedingt den rechten Weg wissen, erläutert die ursprüngliche Motivation des Konfuzius, die Namen „*Ru*“ richtigzustellen. Wir könnten glauben, dass der „einzige Mann“ sich wahrscheinlich gerade auf Konfuzius bezieht: Zhuangzi zeigte seinen großen Respekt vor ihm.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> ZZJS, 7B.21.717f.

<sup>2</sup> A.C. Graham (1919-1991) glaubte, dass Zhuangzi sich mit seinem reichen Wortschatz und unbeständigen Stil als ein Vorbild für die anderen Verfasser des *Zhuangzi* darstelle, und die Urheberschaft der letzten sechs Kapitel der „Äußeren Kapitel“ (17-22) deutlich zu den Daoisten, dem Zweigs von Zhuangzi gehöre. Die zitierte Stelle des Kapitels „tianzifang“ (21) befindet sich gerade darin. Siehe A.C. Graham: „How Much of *Chuang-tzu* did *Chuang-tzu* Write?“. In: *Journal of the American Academy of Religion*, (9).1980. S.460. s.a. Guan Feng 關鋒, „Zhuangzi ,wai za pian‘ chutan 莊子《外雜篇》初探“. In: *Zhexue yanjiu bianjibu* 哲學研究編輯部 (hrsg.), *Zhuangzi zhexue taolunji* 莊子哲學討論集. Peking: Zhonghua shuju. 1962. S.61-98.

<sup>3</sup> Siehe die Erklärung von Cheng Xuanying 成玄英 (608-669). ZZJS, 7B.21.719, s.a. Zhong Tai 鍾泰, *Zhuangzi*

Die Gestalt des Konfuzius im Buch *Zhuangzi* lohnt Analyse. Oberflächlich wurde der Meister der *Ru* oft von denjenigen, die den „Rechten Weg“ (*Dao*) erfasst hatten, gelehrt und sogar ironisiert. Jedoch finden wir zugleich, dass Konfuzius in meisten Geschichten immer eine bescheidene Rolle gespielt hatte, die den richtigen Sinn des *Dao* unermüdlich befragte. Vor über tausend Jahren gab es bereits die Meinung, dass Zhuangzi durch die oberflächlichen Kritiken die Lehre des Konfuzius tatsächlich unterstützen wollte.<sup>1</sup> Der moderne Gelehrte Zhong Tai 鍾泰 (1888-1979) hatte auch viele Belege innerhalb des Buches *Zhuangzi* angeführt, um zu illustrieren, dass Zhuangzi eigentlich zur gelehrten Genealogie von Yan Yuan 顏淵 gehörte, und daher zum indirekten Schüler des Konfuzius zählen konnte.<sup>2</sup> Meistens stellte er Kritiken nur an den gewöhnlichen *Ru* bzw. die „*Ru* des kleinen Menschen“ auf. Im Vergleich dazu enthält die obige Beschreibung, dass das Wissen des „einzigen Mannes“ nach den tausendmaligen Änderungen der Fragen immer noch endlos war, die ehrliche Bewunderung. In den Augen von Zhuangzi war er der reine *Ru*, der „*Ru* der Edlen“, und das Leitbild für die ganze Gemeinschaft der *Ru*. Auf seine Weise hatte Zhuangzi die unerledigte Arbeit des Konfuzius fortgesetzt.<sup>3</sup>

---

*fawei* 莊子發微. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988. S.474.

<sup>1</sup> Z.B. glaubte Su Shi 蘇軾 (1037-1101), dass Zhuangzi wahrscheinlich Konfuzius heimlich geholfen hatte. Siehe Su Shi, „Zhuangzi citang Ji 莊子祠堂記“. In: *Sushi wenji* 蘇軾文集. Peking: Zhonghua shuju, 1986. Vol.1. S.347f. Noch früher hatte Han Yu 韓愈 (768-824) schon darauf hingewiesen, dass die gelehrte Genealogie von Zhuangzi auf Zi Xia, dem bekannten Schüler des Konfuzius, zurückgehen sollte, obwohl er immer noch meinte, dass nur Mengzi der orthodoxe Nachfolger des Konfuzius war. Es ist ganz schwer vorzustellen, dass ein sorgfältiger Mann wie Han Yu, der in seinem ganzen Leben die Erbfolge des Rechten Wegs (*daotong* 道統) betont hatte, Zhuangzi in der konfuzianischen Linie setzte. Das weist darauf hin, dass Han Yu durchaus überzeugende Beweise dafür besaß. Daher scheint es notwendig, die Gestalt des Konfuzius im Buch *Zhuangzi*, sowie die richtige Haltung von Zhuangzi zur konfuzianischen Schule wiederum zu überprüfen. Siehe Ma Qichang 馬其昶, *Han Changli wenji jiaozhu* 韓昌黎文集校注. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986. S.261f. In der Qing-Zeit behauptete der berühmte Gelehrte Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801) auch, dass sowohl Zhuangzi als auch Xunzi zur gelehrten Genealogie von Zixia gehörten. Siehe Zhang Xuecheng, *Wenshi tongyi* 文史通義. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008. S.27.

<sup>2</sup> *Zhuangzi fawei*, S.1-3, u.a.

<sup>3</sup> Wegen der unterschiedlichen bzw. widersprüchlichen Darstellungen des Konfuzius im *Zhuangzi* sind die Kommentatoren in verschiedenen Zeiten in Disput geraten. Wie gesagt gab es einige wie Han Yu und Su Shi, die glaubten, dass Zhuangzi und seine Anhänger Konfuzius tatsächlich bewunderten und seine Lehre unterstützten hatten. Allerdings dachten Manche auch, dass Zhuangzi offensichtlich Konfuzius und die Gemeinschaft von *Ru* verspotteten wollte (Siehe z.B. SJ 63/2444). Außerdem hat die komplizierte Diskussion über die Autorschaft dieses Werks die Schwierigkeit eingebracht, die richtige Haltung von Zhuangzi selbst festzulegen. Trotz solcher Probleme kann man davon ausgehen, dass Zhuangzi und seine Schüler durch die Erdichtungen einen bestimmten Teil der *Ru* stark angegriffen hatte. Selbst wenn die Wirkung nicht der Absicht von Zhuangzi entsprach, trugen sie tatsächlich zur Richtigstellung des Namens „*Ru*“ bei. Deswegen soll Zhuangzi und sein Werk nicht vernachlässigt werden, wenn man über das Thema der Richtigstellung des Namens „*Ru*“ diskutiert. Über die Änderung und Beurteilung der Gestalt des Konfuzius im Buch *Zhuangzi* siehe Fang Yong 方勇, *Zhuangzi xueshi* 莊子學史. Peking, Renmin chubanshe, 2008. S.117-126.

Jedoch hatte Zhuangzi bloß vom negativen Aspekt gehandelt. D.h., er hatte zwar die heuchlerischen Handlungen der gewöhnlichen *Ru* aufgewiesen, aber wenig erörtert, wie sich die richtigen *Ru*, die *Ru* der Edlen benahmen. Der zweite Fortsetzer, der diese Aufgabe übernommen hatte, war Xunzi 荀子 (ca. 313-238 v. Chr.). Indem er die Gemeinschaft von *Ru* ausführlich beobachtet und dazu seine Überlegungen angestellt hatte, erhob er die Regentschaft des Herzogs Zhou als die „Leistung der großen *Ru*“. Daraufhin war die umfassende Schilderung dafür zu entfalten. Er war voller Zuversicht, dass die „Leistung der *Ru*“ (*ruxiao* 儒效) zur ordentlichen Regierung führen könne:

Wenn der ehrenwerte Name [der *Ru*] klar bekannt wäre, wäre die Welt in Ordnung.<sup>1</sup> 貴名白而天下治也。

Der ehrenwerte Name (*guiming* 貴名) bezieht sich auf die Reputation der richtigen *Ru*. In demselben Kapitel hatte Xunzi diesen Namen immer wieder bewundert, was deutlich zeigt, dass er stolz auf die Persönlichkeit von *Ru* war und besonderen Wert auf den Namen legte. Wie können die *Ru* ihren ehrenwerten Namen wieder bekommen? Xunzi gab seine Vorschläge:

Einen ehrenwerteren Namen kann man sich weder durch Cliquenbildung erstreiten, noch dadurch besitzen, dass man sich prahlerisch und großsprecherisch gibt, noch kann man sich ihn erzwingen, indem man sich auf Machtpositionen verlässt. Stattdessen muss man sich in ehrlichem Ernst damit beschäftigen und ihn dadurch erlangen.<sup>2</sup> 貴名不可以比周爭也, 不可以夸誕有也, 不可以執重脅也, 必將誠此然後就也。

Er glaubte, dass der Name „*Ru*“ wie Sonne und Mond aufsteigen solle, und könne die Anerkennung der ganzen Welt bekommen – genauso wie der klangvolle Nachhall des Donners. Das sei allerdings davon abhängig, dass die *Ru* der Edlen sich damit befassen, ihre Innere zu pflegen, sich im Äußeren bescheiden zu benehmen, die Tugend zu sammeln, und den rechten Weg zu befolgen.<sup>3</sup> Hierbei hatte Xunzi tatsächlich den Zweck der Richtigstellung des Namens „*Ru*“, den Konfuzius noch nicht behandelt hatte, aufgewiesen. Er verwendete den Terminus „*Ru* der Edlen“ und „*Ru* des kleinen Menschen“ nicht mehr. Stattdessen bezeichnete er die zwei

---

<sup>1</sup> XZJJ, 4.8.121.

<sup>2</sup> XZJJ, 4.8.122-127. Übersetzung von Hermann Köster mit leichter Modifizierung. Siehe Hermann Köster, *Hsün-Tzu*. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1967. S.76f.

<sup>3</sup> ebd. 4.8.128.

Typen *Ru* als die „großen *Ru*“ und die „gewöhnlichen *Ru*“ (*suru* 俗儒).<sup>1</sup> Als er einerseits den ehrenwerten Charakter des Ersteren bewunderte, kritisierte Xunzi andererseits natürlich den Formalismus des Letzteren, wobei er mehr gleiche Anschauungen mit Zhuangzi darstellte. Dass die gewöhnlichen *Ru* sich übertrieben schmückten, statt tatsächliche Erkenntnisse zu besitzen, wurde vor allem moniert:

[Die gewöhnlichen *Ru*] legen sich weite Kleider und schmale Gürtel an und tragen dazu eine bergförmige Kopfbedeckung.<sup>2</sup> 逢衣淺帶，解果其冠。

Manche glauben wahrscheinlich, dass dieser Schmuck die „Uniform der damaligen *Ru*“ sei, die als *Rufu* 儒服 bezeichnet wird. Jedoch hatte Konfuzius selbst uns schon deutlich mitgeteilt, dass er keine sogenannte „Uniform der *Ru*“ kannte.<sup>3</sup> Als sie die Gesetze der vorherigen Könige zum Vorbild nahmen, handelten sie nur „grob“ (*lüe* 略); Als sie lernten und versuchten, etwas zu erheben, benahmen sie sich „falsch“ (*miu* 謬) und „durcheinander“ (*za* 雜). Durch die „irreführende Lebensart und das systemlose Lernen“ bestrebten sie „nur ihren Lebensunterhalt zu erlangen“, „ohne andere Ambition zu haben zu wagen“.<sup>4</sup>

Ganz gegensätzlich waren die großen *Ru*: Sie besaßen die umfangreiche Kenntnisse der verschiedenen Namen, welche sie qualifizierte, die komischen Gegenstände und wunderlichen Änderungen, die man nie gehört und gesehen hat, ruhig zu behandeln, indem sie „die Kategorien (dieser Gegenstände) erhoben 舉統類而應之“.<sup>5</sup> Diese spezielle Fähigkeit, dass ihr Wissen beim Verständnis der Kategorien überhaupt keinem Hindernis begegnete (*zhi tong*

---

<sup>1</sup> Über den Charakter der „großen *Ru*“ siehe XZJJ, 4.8.137f. Es gibt dabei noch zwei erwähnenswerte Punkte: Erstens, die großen *Ru* waren einerseits unbeugsam genug, um die Verantwortung zu übernehmen, die Gesellschaft umzugestalten. Diese Ansicht kann das Argument von Hu Shi bekräftigen, aber Hu hatte dies nicht zitiert. Die großen *Ru* wertschätzten ihren Namen „*Ru*“ sehr: „Wenn sie beim Amt ungehindert sind, dann bringen sie so die Welt zur Einheit; Wenn sie sich in Bedrängnis befinden, dann machen sie sich in aller Zurückgezogenheit einen ehrwerten Namen. 通則一天下，窮則獨立貴名“ ebd. 4.8.138. Vgl. *Menzius*: 13.9. Zweitens, Xunzi dachte, dass die großen *Ru* selbst gegenüber der tausend Unternehmungen und zehntausend Änderungen immer noch in demselben Weg (*Dao*) bleiben. Diese Beschreibung erinnert einen sofort an die vorher zitierte Aufzeichnung im Buch *Zhuangzi*: Als der einzige „alte Mann“ zwar durch die „tausend Wendungen“ und „zehntausend Änderungen“ (vom Herzog Ai) gefragt wurde, stellte er keine Lücke dar. Die Lebenszeit von Zhuangzi und Xunzi war sehr nahe. Diese beiden ähnlichen Ausdruckreden liegen nahe, dass die großen *Ru* (die *Ru* der Edlen) in der Zeit der Streitenden Reiche gleichen Charakter gezeigt hatten. Die Gemeinsamkeit von *Zhuangzi* und *Xunzi* kann man auch dadurch erkennen.

<sup>2</sup> XZJJ, 4.8.138.

<sup>3</sup> LJZY, 59.1577.

<sup>4</sup> XZJJ, 4.8.138f.

<sup>5</sup> ebd. 4.8.140.

*tonglei* 知通統類), hat den potenziellen Zusammenhang zwischen *Ru* und den königlichen Beamten, den wir im letzten Kapitel erörtert haben, bekräftigt.

Zwischen den großen *Ru* und den gewöhnlichen *Ru* hatte Xunzi noch einen neuen Typ *Ru* diskutiert, den er als „gediegene *Ru*“ (*varu* 雅儒) bezeichnete. Hinter dieser schönen Bezeichnung war natürlich zuerst die positive Beurteilung von Xunzi: Die gediegenen *Ru* „nahmen die späteren Könige zum Vorbild und bringen Normen zur Einheit“. Doch bestanden ihre Nachteile im Vergleich zu den großen *Ru* darin, dass ihr Wissen die Kategorien der Gegenstände nicht alle verstehen konnte. Bei den Orten, die Gesetze und Lehre nicht erreichten, und zu denen die Gesehene und Gehörte auch nicht ankamen, konnte ihre Intelligenz nicht helfen.<sup>1</sup> Der Schwerpunkt muss hier darauf gesetzt werden, dass Xunzi überhaupt nie erwartete, dass die *Ru* mit dem ehrenwerten Namen alle die „großen *Ru*“ geworden waren. Stattdessen hatte mit der Realität er einen Kompromiss erreicht, denn er war überzeugt, dass jedem Menschen seine spezifischen Talente vom Himmel verliehen wurden. Die gewöhnlichen *Ru* und die gediegenen *Ru* existierten durchaus lange und in großer Zahl. Aus diesem Grund anerkannte er ihre Leistungen auch:

[Wenn der Fürst] die gewöhnlichen *Ru* in Dienst nimmt, bleibt ein Staat von zehntausend Kriegswagen noch am Leben. Wenn er die gediegenen *Ru* in Dienst nimmt, lebt ein Staat von tausend Kriegswagen in Sicherheit.<sup>2</sup> 用俗儒則萬乘之國存，用雅儒則千乘之國安。

Im Vergleich zu Zhuangzi, der lediglich beim reinen Vorwurf stehengeblieben war, hatte Xunzi bei der Richtigstellung des Namens „*Ru*“ nicht nur umfassendere und präzisere Kritik aufgestellt, sondern auch die realitätsorientierten durchführbaren Vorschläge angeboten, um die richtigen *Ru* zu identifizieren. Durch die obige Erörterung wird die Folgerung gezogen, dass die „*Ru* des kleinen Menschen“ bzw. die „gewöhnlichen *Ru*“ in der Spätzeit der Streitenden Reiche noch in großer Zahl existierten. Mittels der Diskussion des Kapitels „Leistung der *Ru*“ soll festgelegt werden, dass Xunzi die Worte vom „*Ruxing* 儒行“ (Die Taten der *Ru*), die

---

<sup>1</sup> ebd. Statt der Erklärung von Yang Jing folgt das Verständnis hier der von Yu Yue.

<sup>2</sup> XZJJ, 4.8.141. Übersetzung von Köster, S.84. In seiner späteren Diskussion hatte Xunzi eine neue Bezeichnung „kleine *Ru*“ (*xiaoru* 小儒) eingeführt, die allerdings nicht einfach mit den „*Ru* des kleinen Menschen“ bei Konfuzius gleichgesetzt werden kann, denn der Sortierung von Xunzi zufolge sei „kleiner *Ru*“ tatsächlich ein Sammelbegriff für „gewöhnlicher *Ru*“ und „gediegener *Ru*“. Siehe XZJJ, 4.8.145.

die Tatnormen der richtigen *Ru* noch ausführlicher und systematischer aufgezählt hat, nicht gelesen hatte.<sup>1</sup> Die Richtigstellung des Namens „Ru“ war nicht nur die dringliche Arbeit innerhalb der *Ru*-Gemeinschaft, sondern ebenso die gemeinsame Sorge der zeitgenössischen Gebildeten. Bei diesem Sinn ist die Arbeit des Konfuzius ewig.

Xunzi beschränkte sich allerdings nicht nur auf dieser Arbeit – Er befasste sich noch mit der Richtigstellung allgemeiner Namen. Er zählt zweifellos zu dem wichtigsten Denker, der zur Entwicklung der Theorie der „Richtigstellung der Namen“ beigetragen hatte. Im kenntnisreichen Kapitel, das gerade als „Richtigstellung der Namen“ (*zhengming*) betitelt wurde, entfaltete er systematische Diskussionen über dieses Thema.

### 1.3 Die Entwicklung der „zhengming“-Theorie von Xunzi

Der Erläuterung der Tang-Zeit zufolge richtet sich das Kapitel „Zhengming“ im *Xunzi* vor allem gegen die damaligen sophistischen Logiker, Hui Shi und Gongsun Long, die als Vertreter der von späterer Welt benannten „Schule des Namens“ betrachtet wurden.<sup>2</sup> In der Zeit von Xunzi war der Disput über die Name-Gegenstand-Beziehung bereits in Mode geworden. Die sophistischen Logiker hatte diese Beziehung zum Teil kompliziert und verwirrt, indem sie einige bekannte Paradoxe diskutierte. Deshalb musste Xunzi, der sich um die Einheit der Gesellschaft durch Vereinfachung bzw. Verdeutlichung der Name-Gegenstand-Beziehung

---

<sup>1</sup> Diese Normen im „Ruxing“ beinhaltet die Handlungen, die ein qualifizierter *Ru* haben soll, als er in drei Situationen ist: a. noch nicht zum politischen Dienst geht; b. dem Amt dient; c. vom Amt zurücktritt. Siehe Chen Lai 陳來, „Rufu, Ruxing, Rubian: Xianqin wenxian zhong ‚Ru‘ de kehua yu lunshuo 儒服, 儒行, 儒辯—先秦文獻中‘儒’的刻畫與論說“. In: *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰線. No.2 (2008). S.240.

<sup>2</sup> Siehe XZJJ, 16.22.411. Die tangzeitliche Erklärung kam aus Yang Jing 楊倞. Über die Aussprache des Zeichens „倞“ gibt es auch verschiedene Meinungen. Normalerweise wurde es in Übersetzungen auf westliche Sprachen als „liang“ ausgesprochen. Ein Aufsatz von Huo Shengyu 霍生玉 hat jedoch eine unterschiedliche Ansicht geboten. Seiner Erforschung zufolge solle das Zeichen besser als „jiang“ ausgesprochen werden, obwohl eine solche Aussprache in der modernen chinesischen Sprache nicht mehr existiert. Siehe Huo Shengyu, „Tangdai yangjing xingshi ji jing zi duyin kao 唐代楊倞行實及倞字讀音考“. In: *Guji yanjiu* 古籍研究, (2) 2015. S.259-265. Weil die moderne Aussprache „jing“ für dieselbe Bedeutung – „stark“ – mit „jiang“ steht, soll das Zeichen m. E. besser als „jing“ statt „liang“ ausgesprochen werden.

bemühte, die Sophisten widerlegen. Allerdings ist die „Innerlogik“ der Richtigstellung der Namen als eine konfuzianische Tradition nicht zu vernachlässigen. Die Gelehrsamkeit von Xunzi erschien vielschichtig, aber seine Argumente gehörte insgesamt zu der konfuzianischen Linie. Man kann leicht bemerken, wie er auf den „ehrenwerten Namen“ des *Ru* stolz war. Genauso wie John Knoblock (1938-1999) hingewiesen hatte, bezieht sich der „ehrenwerte Name“ auf das Produkt der Richtigstellung der Namen.<sup>1</sup> Wenn man die konfuzianische „Innerlogik“ vernachlässigt, wird die Kontinuität der Arbeit „zhengming“ von Konfuzius bis Xunzi nicht erfasst. Obwohl Arthur Waley daran zweifelte – wie vorher schon erwähnt – ob die Behauptung der Richtigstellung der Namen im LY: 13.3 wirklich von Konfuzius selbst aufgestellt wurde, ist es doch klar, dass Konfuzius großen Wert auf die richtige Verwendung der Namen. Zu diesem Punkt ist die Auffassung von John Knoblock m. E. überzeugender: Durch die Behandlungen im „zhengming“ Kapitel hatte Xunzi das populäre Logikthema in seiner Zeit mit der konfuzianischen traditionellen „Richtigstellung der Namen“ verbunden.<sup>2</sup> Von unserem Interesse wird die folgende Erörterung in drei Aspekten entfaltet: Die Festlegung der Namen, die Maßnahmen der Richtigstellung, sowie die theoretische Verbindung zwischen „Namen“ und „Lehre“ (Erziehung).

### 1.3.1. Die Festlegung der Namen

Wie im letzten Kapitel dargelegt gehört die Festlegung der Namen zur besonderen speziellen Arbeit. Wegen ihres ursprünglichen Zusammenhangs mit der Zunft der Magier bzw. der späteren königlichen Beamten betonten die *Ru* sehr, die Erkenntnisse von Namen – besonders der Namen in ihrem Berufsbereich, die mit Riten und Zeremonie verbunden wurden – zu lernen und sammeln. Darauf verwendeten sie große Sorgfalt auf die Name-Gegenstand-Beziehung. Was den Schlüssel der Herstellung der Namen betrifft, stellte Xunzi in seiner Erörterung ein

---

<sup>1</sup> John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Stanford, Stanford University Press. 1988. Vol.3, S.65f.

<sup>2</sup> ebd. S.116.



Prinzip auf, nämlich „die alten Namen zu befolgen und neuen Namen zu schaffen“.<sup>1</sup> Die Befolgung (*cong* 從) hatte er am Anfang dieses Kapitels schon dargelegt:

[Die Art und Weise], wie die späteren Könige die Namen festlegten, war folgende: In den Strafnamen folgten sie den Shang; In den Rangnamen folgten sie den Zhou; In all den Namen für die feinere Lebensart folgten sie den *Riten* [der Zeremonien]. In den so verschiedenen Namen für all die übrigen Dinge folgten sie den allgemeinen Benennungen, wie sie in den verschiedenen Teilen unseres Reiches durch Brauch und Gewöhnung aufgekommen sind.<sup>2</sup> 後王之成名: 刑名從商, 爵名從周, 文名從禮。散名之加於萬物者, 則從諸夏之成俗曲期。

So erklärte Yang Jing die Option der „Befolgung“ und „Herstellung“: „(Der Weise) folgte den alten guten Namen und stellten die neuen Namen her, wenn die alten Namen nicht mehr angemessen waren.“ Das weist auf, dass die „Befolgung“ als die Hauptweise für die Festlegung der Namen gelte, während die neue Herstellung bloß eine notwendige Ergänzung sei. Die sogenannten „guten Namen“ (*shanming* 善名) können das einfache Menschen den Unterschied vielfältiger Gegenstände sofort erfassen lassen. Wie schon zitiert „stellte Der Gelbe Kaiser die Namen der hundert Dinge richtig, um das Volk über den Unterschied zwischen Würdigkeit und Niedrigkeit aufzuklären“. Diese Aufzeichnung liegt nahe, dass der Verfasser des LJ bereits bemerkt hatte, dass die richtige Verwendung des Namens letztendlich darauf abzielen muss, das Volk zu erziehen bzw. aufzuklären. Die „zhengming“-Arbeit des Gelben Kaisers war wahrscheinlich die früheste „Volkserziehung“ gewesen. Auch die Behauptung des Konfuzius – „Sicherlich die Richtigstellung der Namen“ – beendet sich damit, das Volk wissen zu lassen, wohin sie ihre Hände und Füße setzen sollen. Die „Aufklärung des Volkes“ bereitet noch den ersten Schritt für die „Erneuerung des Volkes“ (*xinmin* 新民) vor, die als das zweite Prinzip der „großen Lehre“ (*daxue* 大學) dargestellt wird. Deshalb richtete sich die Herstellung bzw. Festlegung der Namen von Anfang an gegen die politische Ordnung und die Methode der staatlichen Regierung. Hören wir an, was Xunzi darüber gesprochen hatte:

Was die Herstellung der Namen von den Königen angeht, legten sie [zuerst] die Namen fest, und daher sind die Gegenstände klar. Wenn der Rechte Weg ging, sind

---

<sup>1</sup> XZJJ, 16.22.414.

<sup>2</sup> ebd. 16.22.411.

ihre Willen ungehindert. Daraufhin konnten sie das Volk sorgfältig zur Einheit führen.<sup>1</sup> 故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一也。

Das ist wirklich ein erhabener Zweck! Der Fall zwischen Zichan 子產 (?-c.a. 522 v. Chr.) und Deng Xi 鄧析 kann die Wichtigkeit der Festlegung des Namens verdeutlichen. Deng Xi hatte die Verordnungen von Zichan viel verdreht und deshalb wurde große Verwirrung verursacht. Xunzi stimmte die Entscheidung von Zichan total überein, dass er diesen überklugen Mann hingerichtet hatte, weil er „die anderen Namen eigenmächtig hergestellt und so die richtigen Namen in Unordnung gestürzt hatte“. Deng Xi und die zeitgenössischen Sophisten des Xunzi, nämlich Hui Shi und Gongsun Long, gehörten zum selben Typ der Gebildeten, die durch sophistische Technik die Namen verwischten. Seine Kritik an Hui Shi und Gongsun Long hat tatsächlich die Tat von Zichan kopiert. Der Ansicht des Xunzi zufolge galt die Schuld von Deng Xi als die „große Zuchtlosigkeit“ (*dajian* 大姦) und dies war wie das Verbrechen, dass man die Siegel und Maße verwischt.<sup>2</sup> Nun haben wir bereits auf die zweite Ebene der „zhengming“-Theorie von Xunzi betreten: mittels der kompromisslosen Maßnahme die Verwischung der Namen zu „verbieten“.

### 1.3.2 Der Ursprung des Wirrwarrs der Namen und die Maßnahmen der *zhengming*

Der idealste Zustand, dass jeder Name immer mit dem von ihm gezeigten Gegenstand total übereinstimmt, ist in der Praxis allerdings erreichbar. Man kann nur versuchen, die Namen möglichst präzise zu verwenden, und der Sinn stellt in den politischen und gesellschaftlichen

---

<sup>1</sup> XZJJ, 16.22.414.

<sup>2</sup> ebd. Außer der Überlieferung des Zuo hatte (*liwei* 離謂) *Frühling-Herbst des Lü Buwei* (*Lüshi chunqiu* 呂氏春秋) auch diese Geschichte von Deng Xi aufgezeichnet. Siehe LSCQJS. S.487f. In den Kapiteln „Kontra der zwölf Meister (*Fei shie rzi* 非十二子)“ sowie „nicht nachlässig sein“ (*Bugou* 不苟) des Xunzi wurde Deng Xi auch mit Hui Shi und Gongsun Long als die Repräsentanten der Sophisten gemeinsam diskutiert. Feng Youlan 馮友蘭 hat diesen bekannten Konflikt mit einem speziellen Kapitel in seiner *Philosophischen Geschichte Chinas* ausführlich analysiert. Den Aufzeichnungen von Xunzi und *Lüshi chunqiu* zufolge dachte Feng, dass diese drei Gebildeten die Hauptrepräsentanten der sogenannten „Schule des Namens“ in der Vor-Qin-Zeit waren. Siehe Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編. Peking, Renmin chubanshe, 2007. Vol.1, S.327-330.

Bereichen dar, indem die Würdigkeit und Niedrigkeit unterschieden wird. Dafür betonte Xunzi immer wieder, dass nicht nur die verschiedenen Gegenständen den verschiedenen Namen entsprechen, sondern auch die gleichen Gegenständen die gleichen Namen besitzen müssen.<sup>1</sup> Die immer stärkere Divergenz zwischen Namen und Gegenstand hatte Xunzi als „Wirrwarr der Namen“ benannt. Er warnte, dass man bei der Verwendung der Namen stets wachsam sein muss. Was den Wirrwarr betrifft, hatte Xunzi mit den folgenden „drei Verwirrungen“ (*sanhuo* 三惑) erläutert:

- a. Der Missbrauch der Namen löst die Unordnung der Namen aus;
- b. Der Missbrauch der Realität löst die Unordnung der Namen aus;
- c. Der Missbrauch der Namen löste die Unordnung der Realität aus.

Dafür hatte er einige Reden der zeitgenössischen Sophisten, die Verwirrung des Verständnisses führten, als typische Beispiele kritisiert. Er monierte, dass diese Reden bloß Aufsehen erregen wollten und „in Abkehr vom Rechten Wege eigenwillig und eigenmächtig vorgebracht wurden“.<sup>2</sup> Dass er der harten Entscheidung von Zichan zustimmte, weist bereits darauf hin, dass ihm nur die kompromisslose Wahl gegen die Verwischung der Namen zur Verfügung stand. Also behauptete Xunzi, dass das Täuschungsmanöver der damaligen Sophisten „verboten“ und „unterdrückt“ werden mussten: Dabei hatte er den legalistischen Charakter – die Entschlossenheit und Unerbittlichkeit schleierlos dargestellt. Außer dem Fall von Deng Xi erzählte Xunzi noch eine andere Geschichte, der wegen des einflussreichen Protagonist den heftigen Disput in der Nachwelt ausgelöst hat: Als Konfuzius der stellvertretende Minister des Staates Lu war, hatte er den bekannten Mann Mao 卯 (i.d.R. mit seinem Beamtentitel als „Shaozheng mao 少正卯“ benannt, ?-496 v. Chr.) aus dem ähnlichen Grund wie Deng Xi hingerichtet. Die Echtheit dieses Ereignisses wurde selbstverständlich von vielen Gelehrten in der Nachwelt verfolgt, aber es ist nicht unser Thema. Hierbei werden nur die folgenden Informationen aufgewiesen: Erstens, das Buch *Xunzi* ist der früheste Text, in dem der Tod von Mao mit Konfuzius verbunden wurde; Zweitens, Konfuzius hatte zwar Mao mit den „fünf

---

<sup>1</sup> XZJJ, 16.22.419. Der überlieferte Text lautet „lässt die verschiedenen Gegenstände die gleichen Bezeichnungen haben 猶使異實者莫不同名也“, was schwer zu verstehen ist. Einer anderen Aufslagemöglichkeit, die von Yang Jing zitierte, (*huoyue* „或曰“) und der Meinung von Wang Niansun 王念孫 (1744-1832) zufolge habe ich die Erklärung dieses Satzes wie die obige Übersetzung angenommen.

<sup>2</sup> ebd. 16.22.420ff.

Verbrechen“ beschuldigt, aber das Wichtigste war selbstverständlich das Dritte: „beredsam mit den heuchlerischen Worten zu sein 言偽而辯“. Dem Bericht des *Xunzi* zufolge betrachtete Konfuzius diesen Sophist als den „Draufgänger des kleinen Menschen 小人之桀雄“, der deswegen vom Edlen umgebracht werden musste.<sup>1</sup> Für Xunzi ist die Echtheit dieser Geschichte nicht wichtig. Er wollte nur – mittels der Zustimmung zu den Taten von Zichan und Konfuzius – eine Legitimität bekräftigen, durch legalistische Unerbittlichkeit die Verwischung der Namen zu verbieten. Um das „Verbieten“ (*jin* 禁) noch klarer zu erläutern, lehrte er die Fürsten geduldig, wie sie die obigen „drei Verwirrungen“ prüfen und gegen diese vorgehen sollten. Mittels dieses kompromisslosen „Verbots“ hatte Xunzi eine durchführbarere Vorgehensweise für die Richtigstellung der Namen erfolgreich angeboten, obwohl sie ein bisschen grausam erschien. Bald wurde seine Idee von den legalistischen Gebildeten weiterhin entwickelt, worüber wir bald diskutieren werden.

### 1.3.3 Der Vorentwurf der Namenlehre

Vorher wurde schon erwähnt, dass Xunzi im Prozess der Herstellung der Namen stets auf die sorgsame „Befolgung“ – genauso wie die von Konfuzius betonte Kontinuität – großen Wert gelegt hatte. Die beste Weise, auf die man die Namen verwendet, solle deswegen auch Rücksicht auf die Tradition nehmen und die neuen Namen. Nur wenn es nötig ist, werden die neuen Namen mit Sorgfalt hergestellt. Xunzi verwendete allerdings einen speziellen Begriff „Vereinbarung“ (*yue* 約), der zwei Bedeutungen hat. Es bezieht sich natürlich zuerst auf die Befolgung und Übereinkunft der Tradition. Der beste Name müsse sich im Einklang mit dieser Vereinbarung befinden:

Namen sind nicht von selber geeignet. Man legt sich durch Vereinbarung auf sie fest. Wenn ein Name durch die Vereinbarung festgelegt und durch Gewöhnung geschaffen wird, dann heißt er geeigneter Name. Ein Name, der verschieden ist von dem durch Vereinbarung festgelegten, heißt ungeeignet.<sup>2</sup> 名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。

---

<sup>1</sup> XZJJ, 20.28.520ff.

<sup>2</sup> XZJJ, 16.22.420. Übers. siehe Köster, S.291, leicht modifiziert.

Den „geeigneten Name“ hatte Konfuzius am Anfang schon erklärt. Er sagte, dass der echte König den alten Namen folgen und die neuen Namen schaffen solle.<sup>1</sup> Die Leistung dieser „Vereinbarung“ stelle sich mit der Zeit immer deutlicher dar, welche die Regierung zum Superlativ führen könne:

Dass die (vom König begründete) Spur lange dauerte und ihre Leistung vollendet wurde, heißt der Gipfel der Regierung. Das ist das Verdienst, dass die Vereinbarung der Namen sorgfältig festgehalten wurde.<sup>2</sup> 迹長功成，治之極也，是謹於守名約之功也。

In dieser Stelle versteckt sich die zweite Bedeutung der „Vereinbarung“. Jeder Name sei tatsächlich ein Vertrag, der die Ansprüche und Pflicht der gesellschaftlichen Angehörigen bestimmt. Für diejenigen, die im Amt dienen, sei die sorgfältige Befolgung und Herstellung der Namen besonders wichtig, und für die einfachen Menschen, die zu erziehen waren, sei das richtige Verständnis der „geeigneten Namen“ vor allem zu beachten.<sup>3</sup> Die Beschreibung, dass „die Spur lange dauerte und ihre Leistung vollendet wurde“, zeigt uns anschaulich, wie sich die Wirkung der gesellschaftlichen Erziehung gesammelt. Wohl bekannt ist, dass Xunzi die Wichtigkeit der Sammlung immer unterstrich.<sup>4</sup> Diese Stelle ist m.E. tatsächlich die Quintessenz des ganzen „zhengming“-Kapitels, denn es hat nicht nur die politische Funktion der Namen weiter erläutert, sondern auch die Herstellung und Richtigstellung der Namen erstmals mit der gesellschaftlichen Erziehung verbunden. Diese Verbindung zählt tatsächlich zur frühesten theoretischen Vorstellung der „Lehre durch Namen“. Als er die Herstellung der Namen von den weisen Königen diskutierte, wies Xunzi auf, was das letztendliche Ziel der Lehre durch Namen ist:

Niemand aus dem Volk wagte unter dem Vorwand sonderbarer Worte die richtiggestellten Namen durcheinanderzubringen. Deshalb blieb das Volk schlichten Sinnes, und weil es schlichten Sinnes war, ließ es sich leicht in Dienst nehmen, weil es leicht zu Dienst heranzuziehen war, kamen wirkliche Leistungen

---

<sup>1</sup> ebd. 16.22.414.

<sup>2</sup> ebd. Übers. siehe Köster, S.288, leicht modifiziert.

<sup>3</sup> Xunzi definierte „gute Namen“ als diejenigen, die „unmittelbar leicht verständlich ist und die keine weitere Erläuterung braucht“. Siehe ebd. 16.22.420.

<sup>4</sup> Siehe z.B. das erste Kapitel „Quanxue 勸學“ (Ermahnung zum Lernen) von Xunzi.

zustande. Niemand aus dem Volk wagte mit dem Vorwand der sonderbaren Worte die richtiggestellten Namen durcheinanderzubringen. Darum vereint sich das (ganze) Volk beim Rechten Weg und folgte den Verordnungen mit Sorgfalt.<sup>1</sup> 其民莫敢托為奇辭以亂正名，故其民慤，慤則易使，易使則功。其民莫敢托為奇辭以亂正名，故壹於道而謹於循令矣。

Hier ist „zhengming“ selbstverständlich als Substantiv zu verstehen, nämlich die „richtiggestellten Namen“. Dass das Volk sich „leicht in Dienst nehmen ließ“, ist identisch mit dem vorher erwähnten Zweck, das Volk aufzuklären. Selbst Konfuzius hatte noch nicht aufgezeigt, dass das allgemeine Volk, dem die notwendige Bildung fehlte, auch als den Gegenstand der Richtigstellung der Namen einbezogen werden sollte. Angesichts der Beschränktheit der Erkenntnis des allgemeinen Volkes glaubte Konfuzius, dass man es nur den Rechten folgen ließ, statt es die Gründe verstehen zu lassen.<sup>2</sup> Die Idee des Daoismus erscheint ähnlich: Der Meinung des Verfassers von *Laozi* zufolge hatten diejenige, die vom Altertum mit den Rechten Weg das Volk gut regieren konnten, den gemeinsamen Charakter, dass sie das Volk unwissend hielten, statt es aufzuklären.<sup>3</sup> Als ein Denker mit Reformehergeiz wollte Xunzi den *Status quo* nicht mehr aufrechterhalten. Stattdessen behauptete er, dass die besten Fürsten – insofern sie die weisen Könige als Vorbild nahmen – das Volk dauerhaft und tröpfchenweise erziehen und aufklären konnten:

Deshalb stützte sich der klare Fürst [seinem Volk] gegenüber auf ihre hoheitsvolle Macht, führte es mit dem Weg, verstärkte es mit Verordnungen, klärte sie auf mit ihren Belehrungen und hielten sie in Schranken mit Strafen. Deshalb wandelte sich sein Volk dem Weg folgend wie von Geisterhand, wozu da noch Dispute veranstalten und Theorien aufstellen!<sup>4</sup> 故明君臨之以執，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨執惡用矣哉!

Dadurch hatte Xunzi zwischen der Volkserziehung und der Richtigstellung der Namen eine Brücke erbaut. Mittels der „richtiggestellten Namen“ versuchte er das allgemeine Volk zu lehren, damit es für das ankommende ordnungsgemäße Reich vorbereitet wird. Er gilt deshalb als der früheste Philosoph, der die Theorie des Namens mit die Volkserziehung – die zwei

---

<sup>1</sup> XZJJ, 16.22.414. Übersetzung von Köster, S.288, leicht modifiziert.

<sup>2</sup> LY: 8.9.

<sup>3</sup> *Laozi*: 65.

<sup>4</sup> XZJJ, 16.22.422. Übers. von Köster, S.293, leicht modifiziert.

Element des Forschungsgegenstands dieser Arbeit, „Namen“ und „Lehre“ – durch systematische Behandlung verknüpft hatte. Der Nachdruck auf die Erziehung des allgemeinen Volkes hat die unersetzbare politische Funktion des Namens immer wieder bekräftigt, indem er die Richtigstellung der Namen systematisch behandelt hatte. Genauso wie Yang Jing dazu kommentierte:

Der Anfang des königlichen Werks befindet sich in der Richtigstellung der Namen!<sup>1</sup> 王業之始，在於正名！

### 1.3.4 Zusammenfassung

Da die meisten Darstellungen der Theorie über „Namens“ in der Zeit der Streitenden Reiche in den Behandlungen des Legalismus und der Huang-Lao Lehre, die ursprünglich mit dem Legalismus auch eng zusammenhängt, vorgekommen, gibt es wie gesagt die Spekulation, dass die LY: 13.3 Passage wahrscheinlich vom Anachronismus oder der Interpolation der späteren Legalisten gewesen sei. Trotzdem kann man nicht vernachlässigen, dass die vielfältigen in den *Gesprächen* aufgezeichneten Reden und Handlungen des Konfuzius deutlich darauf hinweisen, dass das Spannungsverhältnis zwischen Namen und Gegenstand sowie die Beachtung, die Namen auf korrekte Weise zu verwenden, bereits in der Zeit des Konfuzius als ein ernstes Thema erschienen. Durch diese von der „Innerlogik“ der konfuzianischen Richtigstellung der Namen ausgehende Untersuchung wird jetzt besser verstanden, warum Xunzi die Arbeit des Konfuzius fortsetzen musste, und was für eine Rolle die Behandlung des Namens in konfuzianischer Lehre gespielt hat. Obwohl das „Zhengming“-Kapitel von *Xunzi* die „Richtigstellung des Namens“ des Konfuzius nie erwähnt hatte, ist die Tatsache zu akzeptieren: Nur wenn Xunzi zuerst die Wichtigkeit der Herstellung und Richtigstellung des Namens als Vorkenntnis schon besaßen hatte, war die durchdringende Entwicklung der Theorie des Namens und ihre Verbindung mit der Volkserziehung erst möglich. Als ein Denker mit

---

<sup>1</sup> XZJJ, 16.22.422.

starkem Reformgeist, der dachte, dass man die späteren Könige statt der Frühen als Vorbild nehmen sollte, hatte Xunzi allerdings bei der Herstellung der Namen die unterschiedliche Orientierung dargestellt: den alten Namen zu folgen. Außerdem führte er die Volkserziehung in die Zwecke der Richtigstellung der Namen ein. Die konfuzianische Tradition, die Reform durch Erziehung (*jiaohua*) zu betonen,<sup>1</sup> wurde dabei weiterhin entwickelt. Diese Absicht des Xunzi wäre schwer zu begreifen, wenn man glaubt – wie Yang Jing aufgewiesen hatte – dass die „Richtigstellung des Namens“ von Xunzi nur darauf zielte, die Argumente der damaligen Sophisten zu widerlegen.

Aber das bedeutet nicht, dass die „äußerliche Herausforderung“ nicht existierte. Außer der erwähnten Sophisten wie Hui Shi und Gongsun Long waren die Mohisten auch die potentiellen Gegner.<sup>2</sup> In der Zeit des Xunzi war die Diskussionen über die Name-Gegenstand-Beziehung wegen des politischen Bedürfnisses ein auffälliges Thema des Gelehrtenzirkels geworden. Dieses Kapitel unserer Erforschung wird zwar als „Die Zeit der Richtigstellung der Namen“ betitelt, welche die konfuzianischen theoretischen Beiträge zu diesem Thema betont, aber die „Richtigstellung der Namen“ war nur ein Gedankengang davon. Die Behandlungen der Legalisten, Huang-Lao Lehre, sowie der Mohisten, haben sich alle damit befasst. Obwohl viele bezüglichen Fragen davon bereits gut untersucht wurden, ist eine Untersuchung dieser Diskussionen auch für die Theorie des Namens unentbehrlich. Aufgrund des engen Zusammenhangs zwischen der Lehre des Xunzi und der Legalisten wird die legalistische Behandlung im Folgenden des Namens zunächst erörtert. Daher wird die Lehre der Huang-Lao, die trotz ihres Nachdrucks auf „Nicht-Handeln“ die wesentliche theoretische Gemeinsamkeit mit der legalistischen Lehre darstellte, auch zum Vergleich genommen. Wie gesagt hatte die Argumente der Mohisten auch Einfluss auf die „zhengming“-Theorie von Xunzi, muss ihre bezügliche Darlegung des Namens auch erwähnt werden. Durch die folgenden Diskussionen versuche ich klar zu zeigen, dass die „Richtigstellung der Namen“ von Xunzi als den Knoten der Disput über die Name-Gegenstand-Beziehung in der Zeit der Streitenden Reiche betrachtet werden kann.

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. LY: 13.9. *Menzius*: 13.14; 13.20 usw.

<sup>2</sup> Knoblock, *Xunzi*. S.117f.



## 2. Der Disput über die Name-Gegenstand-Beziehung der Vor-Qin-Zeit

### 2.1. „Einforderung der Gegenstände durch die Befolgung der Namen“ (*xunming zeshi* 循名責實): Die legalistische Methode

#### 2.1.1. *ming*: das Siegel der weisen Menschen

Die Wichtigkeit, die der Name bei der Regierung darstellt, wurde auch von den Legalisten bemerkt und betont. Wie die konfuzianischen Behandlungen glauben sie auch, dass der Name sich an der entscheidenden Stellung in ihrer Beziehung mit dem Gegenstand befinde. In der Zeit der Streitenden Reiche waren die Konkurrenz unter verschiedenen Fürstenstaaten immer stärker gewesen. Die effektive Reform galt als einzige Lösung, damit die Staaten dabei überleben konnten. Die Legalisten blitzten mittlerweile schnell auf, indem sie eine Reihe der pragmatischen Reformvorschläge angeboten hatten. In ihren systematischen politischen Behandlungen haben die richtige Verwendung und wirksame Überprüfung der Namen die bemerkenswerte Rolle gespielt. Shen Buhai 申不害 (385-337 v. Chr.), der die Reform im Staat Han 韓 erfolgreich geleitet hatte, zählt als ein früher Repräsentant des Legalisten dieser Zeit. betrachtet. Sima Qian sagte, dass die Lehre von Shen Buhai „in der Huang-Lao wurzelte und die Idee „Form-Name“ 刑名 behauptete“.<sup>1</sup> Das deutete selbstverständlich auf den potenziellen gemeinsamen Ursprung des Legalismus und Daoismus bzw. der Huang-Lao Lehre hin, genauso wie den Titel des SJ 63 aufgezeigt hatte. Die Frage, ob der Meister Shen (*Shenzi* 申子) richtig selbstbewusst war, dass seine Lehre auf die Huang-Lao-Daoismus zurückgehen kann, ist hierbei nicht wichtiger als die Erläuterung der Idee „Form-Name“. Das Zeichen „Xing 刑“ ist eben mit dem anderen homonymischen Zeichen „Xing 形“ von derselben Bedeutung: die Form, die sich auf den von Namen gezeigten Gegenstand bezieht. Jedoch demonstriert

---

<sup>1</sup> SJ 63/2146.

dieses „Xing 刑“ offensichtlich einen legalistischen Grundton: die Bestrafung, die hinter den Namen bzw. Verordnungen um die Garantie der gesellschaftlichen Ordnung angewendet wird. Der Aufzeichnung des SJ zufolge hatte Shen Buhai uns die Worte in zwei Aufsätzen, die mit seiner Höflichkeitsform „Shenzi“ betitelt wurden, zurückgelassen.<sup>1</sup> Von den überlieferten Worten informiert wir uns deutlich, dass Shen Buhai den Namen als Heiligen schätzte, an den alle Menschen glauben müssen:

Der Name ist die Hauptlinie des Himmels und der Erde, und das Siegel der Weisen. Spannt [man] die Hauptlinie des Himmels und der Erde und wendet das Siegel der Weisen an, kann keine der Erscheinungen der zehntausend Dinge dem irgendwohin entfliehen.<sup>2</sup> 名者，天地之綱，聖人之符。張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情無所逃之矣。

Wie vollkommen ist der Name! Das „Siegel der Weisen“ zeigt die Stellung des Namens bei diesem Legalisten. Er hatte den Gegenstand hierbei nicht erwähnt – Das bedeutet eben nicht, dass er die Name-Gegenstand-Beziehung nicht beachtet. Er wollte eigentlich mit der heiligen Formulierung betonen, dass der Name sich an der entscheidenden Stelle in der Beziehung mit Gegenstand befinde: Wenn der Name auf richtige Weise verwendet wird, ist die Identität zwischen ihm und dem Gegenstand nicht mehr zu besorgen. Theoretisch kann diese Vorstellung die Regierung vereinfachen, weil der Herrscher, der sich mit der Einsetzung der Beamten befasst, nur braucht, den „Name“ jedes Beamten zu erfassen und ihre tatsächliche Fähigkeit zu überprüfen, woraus er die Folgerung ziehen kann, ob die vorherige Einsetzung angemessen ist. Shen Buhai bezeichnete diese Methode als „Technik“ (*shu* 術), die später mit dem Terminus „Einforderung des Gegenstands durch die Befolgung des Namens“ (*xunming zeshi* 循名責實) bekannte wurde.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe SJ 63/2146. Aber sowohl Liu Xiang 劉向 als auch Ban Gu 班固 und Ruan Xiaoxu 阮孝緒 hatten die Anzahl der Worte von *Shenzi* mehr als zwei Rollen aufgezeichnet. Siehe HS 30/1734. Das Werk wurde größtenteils leider nicht überliefert. Heute ist es bloß in der Sammlungsliteratur wie *Qunshu zhiyao* 群書治要, *Yiwen leiju* 藝文類聚 und *Yilin* 意林 sporadisch sichtbar. Genauso wie die meisten damaligen Werke bleibt die Autorschaft von *Shenzi* ebenso fraglich. Weil das Werk in Fragment zu lesen ist, und die Stellen, die sich mit „Shenzi sagte 申子曰“ angefangen haben, auch zahlreich sind, ist ganz schwierig festzulegen, ob „Shenzi“ auf die Person Shen Buhai oder auf das Werk *Shenzi* bezieht. Die Untersuchung dieser Fragen siehe Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.*. Chicago und London, The University of Chicago Press. 1974. S.343-392.

<sup>2</sup> Kapitel „Großer Körper“ (*Dati* 大體) des *Shenzi*.

<sup>3</sup> HFZJJ, 17.43.397.

Die legalistischen Verordnungen zielten darauf ab, „qualifiziertes Volk“ des vereinten Reichs zu trainieren. Das „qualifizierte Volk“ solle nicht nur gehorsam sein, müsse sondern die Verordnungen auch selbstbewusst verteidigen. Das vorgestellte Training fand dadurch statt, dass die Amtsmänner als Lehrer des Volkes dienten, und der Inhalt der „Lehre“ waren die verschiedenen Ansprüche und Pflichten der Verordnungen. Dabei kam ein besonders wichtiger Begriff vor: *mingfen* 名分, der bedeutend für das Verständnis der „Namenlehre“ ist.

### 2.1.2. *mingfen*: der Zuständigkeitsbereich des Namens

Unter dem Begriff *mingfen* versteht man wörtlich „das durch Namen/Bezeichnungen Zugewiesene“. Manche Wissenschaftler interpretierten ihn mit „Namen und Einteilung/Zuständigkeitsbereiche“<sup>1</sup>. Kai Vogelsang glaubt, dass *ming* und *fen* als „zwei Begriffe“ betrachtet werden solle. Seiner Auffassung zufolge beziehe *ming*, der Name oder Titel, sich nicht nur auf die Bedeutung von „Namen“, „sondern beinhalte zugleich die Ansprüche, die sich mit diesem Namen verbinden“, und *fen*, die Zuständigkeitsbereiche, habe dieselbe Bedeutung.<sup>2</sup> Ich stimme mit seiner Ansicht überein, dass sich das zweite Zeichen *fèn* (mit viertem Ton) auf das Resultat von *fēn* (mit erstem Ton), dem „Unterscheiden“, beziehen solle. Jedoch kommt dieses *fēn* durchaus auf den Namen an. Der Inhalt des *fēn*, des Zugewiesenen, wird von nichts anders sondern dem Namen bestimmt. Deshalb scheint die Konjunktion „und“, die *ming* und *fen* parallele setzt, nicht zutreffend zu sein. Es soll m.E. als

---

<sup>1</sup> Z.B. die englische Übersetzung „Names and Divisions“ von Yuri Pines. Siehe *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*. New York, Columbia University Press. 2017. S.243. Kai Vogelsang ihn als „Titel und Zuständigkeitsbereiche“ auf Deutsch übersetzt. Siehe *Shangjun shu: Schriften des Fürsten von Shang*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2017. S.256ff. Richard Wilhelm übersetzte das *fēn* mit politischer Bedeutung als „Befugnis“, und in der englischen Übersetzung der *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 haben John Knoblock und Jeffrey Riegel diesen Begriff mit „Divisions of Responsibility“ erläutert. Die Beide stimmen mit dem „Zuständigkeitsbereich“ überein. Siehe Richard Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf u. Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1979. S. 263; John Knoblock und Jeffrey Riegel, *The Annals of Lü Buwei*. Stanford, Stanford University Press, 2000. S.407.

<sup>2</sup> Vogelsang, S.370. Anm. 18.

„Zuständigkeitsbereich des Namens“ oder einfach wörtlich das „durch Namen Zugewiesene“ übersetzt werden.

Im Kapitel „Dingfen 定分“ (Festlegung des Zugewiesenen) von *Shangjun shu* bezieht das „Zugewiesene“ sich auf die Besitzanspruch bzw. die Zugehörigkeit beziehen. Allerdings enthält das „Zugewiesene“ darüber hinaus die Erfüllung der Pflichten, was durch mehr Beispiele in späterer Darlegung aufgewiesen wird. In *Shangjun shu* wird behandelt: Ohne *mingfen* wird ein wilder Hase durchaus von hunderten Menschen gejagt. Jedoch sobald er mit einem bestimmten *mingfen* steht, wagt niemand im Markt ihn zu stehlen. Der „Zuständigkeitsbereich“ ist hier der Anspruch, den vom Namen „Besitzers“ verliehen wird. Der Verfasser des *Shangjun shu* breitete diesen Grundsatz dann aus, damit er behauptete, dass die politische Ordnung von der Festlegung der „Zuständigkeitsbereich des Namens“ abhängt:

Daher ist Zuständigkeitsbereich des Namens festzulegen der Weg, um Ordnung zu ermöglichen; Zuständigkeitsbereich des Namens nicht festzulegen ist der Weg, um Aufruhr zu ermöglichen.<sup>1</sup> 故夫名分定，勢治之道也；名分不定，勢亂之道也。

Der Zuständigkeitsbereich des Namens zählt ohne Zweifel zu einer bedeutenden theoretischen Entwicklung für die Behandlung des Namens. Die beiden Aspekte des „Zuständigkeitsbereichs“, die sowohl Ansprüche als auch Pflichten enthalten, suggerieren unterschiedliche Motivationen: Um die Ansprüche, die von Namen oder Titeln garantiert werden, bemüht man sich nach dem „Zuständigkeitsbereich“; Wegen der Pflichten, die von Namen oder Titeln festgelegt werden, muss man seinen „Zuständigkeitsbereich“ andererseits auch mit Bemühung erfüllen. Von *Shangjun shu* bis zum *Han Fei Zi* beschäftigten sich die damaligen Legalisten mit der Erörterung des „Zuständigkeitsbereich“, und das Thema ist sofort als ein Schwerpunkt im Gelehrtenkreis der Mitte- und Spätzeit der Streitenden Reiche geworden. Die darauf beruhende Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan, z.B., hat die politische Philosophie des Legalismus bzw. der Huang-Lao Lehre groß bereichert. Im nächsten Kapitel werden wir darauf weiterhin eingehen.

---

<sup>1</sup> Kaptiel „Dingfen 定分“ des *Shangjun Shu*. Siehe Jiang Lihong 蒋禮鴻, *Shangjun shu zhuizhi* 商君書錐指. Peking, Zhonghua shuju, 1986. S.146. Übers. von Kai Vogelsang, S.257, leicht modifiziert.

### 2.1.3. „Einforderung der Realität durch die Befolgung des Namens“ und „Nicht-Handeln“: Die Verschmelzung des Legalismus und Daoismus

Der berühmte Legalist in der Spätzeit der Streitenden Reiche, Han Fei 韓非 (280-233 v. Chr.), der die Lehre des Xunzi viel angenommen hatte, fasste nicht nur die vorherige legalistische Theorie zusammen, die sich den verschiedenen Regierungstechnik widmete, sondern entwickelte auch die Richtigstellung der Namen von Xunzi auf eine neue Ebene. Han Fei war nicht zufrieden mit seinen legalistischen Vorläufern, weil er glaubte, dass sie „die Technik und Verordnung noch nicht vollkommen dargestellt hatten“.<sup>1</sup> Trotzdem legte er großen Wert auf die „Technik“, die von Shen Buhai behandelt wurde. Den Sinn der „Technik“ hatte Han Fei mit folgenden bekannten Worten aufgewiesen:

Was die Technik [des Shen Buhai] betrifft, verleiht [der Fürst] Ämterstellen gemäß der Zuständigkeiten, und fordert den Sachverhalt ein, indem er den Namen nachspürt.<sup>2</sup> 術者，因任而授官，循名而責實。

Genauso wie Meister Shen war Han Fei überzeugt, dass der Fürst und die Untertanen ihre jeweilige Zuständigkeit vor allem deutlich kennen sollen. Die Regierungstechnik wird selbstverständlich für Fürst vorbereitet, die sich mit den Aufgaben der Untertanen unterscheidet. Die folgende Behauptung lohnt sich besonders zu unterstreichen, weil sie die frühe Vorstellung der Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan formuliert hatte:

Was den Herrscher des Menschen angeht, wenn alles unter dem Himmel ihn mit derselben Kraft gemeinsam trägt, wird er in Ruhe sein; wenn die Menge alle ihn mit einigen Herzen aufstellt, wird er geehrt sein. [Was] die Untertanen des Menschen [angeht], wenn sie ihre Vorzüge wahren und ihre Fähigkeiten vollständig entfalten, heißt das, dass sie treu sind.<sup>3</sup> 人主者，天下一力以共載之，故安；眾同心以共立之，故尊；人臣守所長，盡所能，故忠。

---

<sup>1</sup> HFZJJ, 17.43.400.

<sup>2</sup> ebd. 17.43.397.

<sup>3</sup> ebd. 8.28.208.

Strukturell erscheint diese Belegstelle ein bisschen merkwürdig: Während „ruhig“ und „würdevoll“ der idealste Zustand des Herrschers bzw. die ordnungsgemäße Regierung, die von der Unterstützung der Beamten und des Volkes abhängt, beschreibt, bezieht sich „treu“ jedoch auf die beste Beurteilung der Untertanen, die durch ihre eigenen Taten erhalten kann. In den Behandlungen der Legalisten und Huang-Lao Lehre war diese parallele Erläuterung sehr beliebt: Was sie betonen wollten, war immer noch die unterschiedlichen Zuständigkeitsbereiche von Fürsten und Untertan. Han Fei stimmte mit der Theorie „Richtigstellung der Namen“ von Xunzi selbstverständlich überein – insbesondere die Verwischung bzw. der Missbrauch der Namen durch ernste Bestrafung zu verbieten. Während Gesetze und Verordnungen durch Bestrafung garantiert werden, versteckte die Namen sich hinter der Kulisse. Die Verordnungen beruhen auf verschiedenen Namen, und die Namen sind Bezeichnungen der Verordnungen. Da die „schönen Namen“ der Lehre von Xunzi zufolge vom allgemeinen Volk problemlos verstanden und richtig verwendet werden sollen, müssen die Gesetze und Verordnungen ebenso klar und leicht verständlich sein.<sup>1</sup> Daher ist nicht schwer zu bemerken, dass das Zeichen *fa* 法 in den legalistischen Behandlungen in meisten Fällen durch *ming* 名 ersetzbar ist. Das meint natürlich nicht, dass diese beiden Begriffen trotz der verschiedenen Kontexte gleichgesetzt werden können, aber der Unterschied dazwischen ist sehr subtil: Der Name scheint im Vergleich hintersinniger und verblümter zu sein, während das Gesetz/die Verordnung sich mit einem strengeren, unbarmherzigeren und kompromissloseren Antlitz präsentiert.<sup>2</sup> Beim HFZ stehen Name und Gesetz wie aus einem Guss: Die Beiden sind die zuverlässigen Waffen, mit denen der Herrscher die Regierungsangelegenheiten vereinfachen kann:

---

<sup>1</sup> An der Einfachheit der Namen bzw. Verordnungen hatte *Shangjun shu* uns auch erinnert. Siehe SJS, 26.6.

<sup>2</sup> Manche Wissenschaftler haben schon aufgezeigt, dass die Nebeneinanderstellung des „Namens“ und „Gesetzes“ in den Texten der späten Zeit der Streitenden Reiche sowie des Anfangs der Han umfassend existiert. Diese Nebeneinanderstellung besteht nicht nur in den typischen legalistischen Werken, sondern auch in den Texten, die deutliche Farbe der Huang-Lao Idee darstellen, wie *Guanzi* (Kapitel „Baixin 白心“, „Qichen qizhuv 七臣七主“), *Huangdi sijing* 黃帝四經 (Vier Kanonische Texten des Gelben Kaisers, Kapitel „Jingfa 經法“, „Shidajing 十大經“), *Yinwenzi* 尹文子 u.a. Cao Feng 曹峰 weist auf, dass der „Name“ oft vor dem „Gesetz“ bei ihrer Juxtaposition steht. Das liege nahe, dass die Verehrung des Namens nicht wenig als die des Gesetzes in der späten Zeit der Streitenden Reiche, als das „Gesetz“ schon so beliebt gewesen war. Dem Kontext zufolge haben die Beiden natürlich verschiedenen Bedeutungen, aber ihre gegenseitige Ergänzung und Gemeinsamkeit scheinen offensichtlicher zu sein, was zeigt, dass die Legalisten und die Huang-Lao Gelehrten, die ursprünglich eng zusammenhängen, großen Wert auf die Erörterung des Namens gelegt haben. Siehe Cao Feng, *Zhongguo gudai ming de zhengzhi sixiang yanjiu* 中國古代名的政治思想研究. Shanghai, Shanghai guji Verlag, 2017. S.82-93.

Wenn das Volk schlicht ist, und man ihm durch Namen Grenzen setzt, dann herrscht Ordnung; wenn die Zeitgenossen scharfsinnig ist, aber durch Bestrafung eingehegt werden, gehorchen sie.<sup>1</sup> 民樸而禁之以名則治，世知（而）維之以刑則從。

In einer anderen Stelle wurde der Vorteil (*li* 利) noch hinzugefügt:

Der Weise schafft den rechten Weg der Regierung mit den [folgenden] drei [Dingen]: Das Erste heißt Vorteil (*li*), das Zweite heißt Autorität (*wei*), und das Dritte heißt Namen (*ming*). Mithilfe von Vorteilen erhält man das Volk; mithilfe von Autorität führt man die Verordnungen aus; mithilfe von Namen befinden sich das Oben und Unten auf demselben Weg.<sup>2</sup> 聖人之所以為治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者所以得民也，威者所以行令也，名者上下之所同道也。

Davon ist der Name allerdings immer vorrangig:

Der Weg, die Einheit anzuwenden, ist, den Namen an die erste Stelle zu setzen.<sup>3</sup> 用一之道，以名為首。

Der anonyme Kommentar, der in der songzeitlichen *Qiandao* 乾道-Version des HFZ verzeichnet wurde, hatte diese Verehrung des Namens mit der konfuzianischen Richtigstellung des Namens zusammengehangen:

„Einheit“ heißt der rechte Weg. Damit man sowohl im Altertum als auch in der Gegenwart stets ohne Änderung gehen kann, ist wohl nur die Richtigstellung der Namen! Deshalb sagt der Text, dass der Name an die erste Stelle gesetzt wird.<sup>4</sup> “一” 謂道。可以常行古今莫二者，唯其正名乎！故曰以名為首。

Mit diesem wichtigen Hinweis auf die Kontinuität zwischen Konfuzius, Xunzi und Han Fei wird leichter verstanden, warum Han Fei besonders betont hatte, dass jeder Angehörige der Gesellschaft seinem Namen entsprechen müsse, und die von den Namen festgelegten Grenzen

---

<sup>1</sup> HFZJJ, 20.54.475.

<sup>2</sup> ebd. 17.45.410. Aber was soll man tun, wenn der Fürst (das Oben) und seine Untertanen (das Unten) sich nicht in demselben Weg befinden? Die Lösung hatte Han Fei im Kapitel „Anhebung der Macht“ (*yangquan* 揚權) aufgewiesen: „[In dieser Situation] soll das Unten mit seinem Namen (zum Fürsten) beten. Der Fürst hält den Namen und die Untertanen folgen der Form nach. Wenn die Form und der Name stellen sich gleich dar, werden das Oben und Unten in Harmonie ausgewogen sein 下以名禱，君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也.“ Siehe ebd. 2.8.47.

<sup>3</sup> ebd. 2.8.45. Der Kommentar aus der *Qiandao* 乾道 Ausgabe der Song-Zeit ist anonym.

<sup>4</sup> ebd.

unüberbrückbar seien. Dafür hatte er die Bedeutung „Gerechtigkeit“ vollständig interpretiert, indem er die Kapitel von *Laozi* aus der legalistischen Anschauung wieder erläuterte:

Was die Gerechtigkeit angeht, ist sie die Angelegenheit von Fürst und Untertan, von Oben und Unten, der Unterschied von Vater und Sohn, von Würde und Niedrigkeit, der Verkehr zwischen den nahen Freunden, die Differenz von Nahen und Fernen, von Innen und Außen. Es wäre angemessen, wenn die Untertanen dem Fürsten [mit Gerechtigkeit] dienen, wenn die Unteren für die Oberen [mit Gerechtigkeit] sorgen, wenn der Sohn seinem Vater [mit Gerechtigkeit] dient, wenn das Niedrige vor dem Würdevollen [mit Gerechtigkeit] Respekt zeigt, wenn die nahen Freunde [mit Gerechtigkeit] gegenseitig unterstützen, und wenn das Nahe innen und das Entfremdete außen bleibt.<sup>1</sup> 義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜，親者內而疏者外宜。

Die Betonung der „Unterscheidung“ weist offensichtlich auf, dass die legalistischen Verordnungen zielen ebenso darauf ab, die menschliche Range und Grenzen festzulegen, um den Staat besser zu regieren. Ein weiser Fürst solle „die Namen überprüfen, damit er das Volk feststellen kann.“ Er müsse auch die „Zuständigkeitsbereiche verdeutlichen, damit er die Kategorie verschiedener Gegenstände klar identifizieren kann“. So belehrt Han Fei den Machtbesitzer.<sup>2</sup> Wenn er diese politische Funktion des Namens erkennt, erscheine die staatliche Regierung nicht mehr mühsam zu sein, weil es schon nicht weit vom daoistischen höchsten Ideal, dem „Nicht-Handeln“ entfernt ist:

Wenn die Namen richtiggestellt sind, stehen die (von ihnen gezeigten) Gegenstände. Wenn die Namen schief sind, weichen die Gegenstände ab. Deshalb hielten die Weisen die Einheit, um in Ruhe zu bleiben. Sie ließen die Namen sich selbst benennen und die Sachen sich selbst festlegen.<sup>3</sup> 名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。

Auch im *Shangjun shu*, das die Wichtigkeit des bürokratischen Systems immer wieder begründet hatte, war überzeugt, dass der höchste Zweck der Politik bzw. Verordnungen darin bestehe, das Volk selbst reigieren zu lassen.<sup>4</sup> Sima Qian setzte Laozi und Han Fei in derselben

---

<sup>1</sup> HFZJJ, 6.20.131.

<sup>2</sup> ebd. 2.8.47.

<sup>3</sup> ebd. 2.8.45.

<sup>4</sup> SJS, 26.6.



„gereichten Biographie“ (*liezhuan* 列傳) im SJ, weil er glaubte, dass die Taktik von „Form und Namen“ genau von „dem Sinn des rechten Weges und der Tugend“ (*daode zhiyi* 道德之義) stammte. Das zählt als eine sehr bedeutende Einordnung der Gelehrsamkeit, denn sie tatsächlich hindeutet, wie die Daoisten – zusammen mit der Huang-Lao Lehre der Streitenden Reiche – die Bedeutung des Namens beurteilten. Wenn er keine überzeugende Beweise besessen hätte und nicht selbstsicher wäre, würde Sima Qian, der an die Huang-Lao Lehre tief glaubte, unmöglich berichten, dass die Gelehrsamkeit der Legalisten wie Shen Buhai und des Han Fei von Huang-Lao stammt.<sup>1</sup> Bekanntermaßen liegt der Hauptgrund für diese Beurteilung daran, dass sich die beiden Legalisten mit der Lehre von „Form und Namen“ befassten. Die angedeutete Rede von Sima Qian heißt, dass die Behandlung der Form und Namen auch eine bedeutende Rolle bei der Huang-Lao Lehre spielte. Obwohl die politischen Vorschläge von Huang-Lao in der frühen Zeit der Han-Dynastie erst von den Herrschaft beachtet und akzeptiert wurden, war ihre theoretischen Rahmen bereits in der Spätzeit der Streitenden Reiche ausgereift geworden. Nominell wird sie zwar mit dem frühen Daoismus eng verbunden, aber die Huang-Lao Lehre hatte bei der Weltanschauung und Methodologie offensichtlich große Fortschritte gemacht: Durch die umfangreiche Verschmelzung und Zusammenfassung der verschiedenen Lehren der Vor-Qin-Zeit hatte sie ein umfassendes System von der Kosmologie bis zur Kultivierung des individuellen Lebens aufgerichtet.<sup>2</sup> Von unserem Interesse sind ihre Behandlungen des Namens natürlich der Schwerpunkt. Statt eines Querschnittes soll unsere

---

<sup>1</sup> Nach einer Kritik an Herrn Liu (Liushi 劉氏) hatte Sima Zhen 司馬貞 (679-732) in seinem *Suoyin* 索隱 Kommentar („Untersuchung des Verdeckten“) zu dieser SJ-Stelle so erläutert: „Es gibt die *Erklärung des Laozi* (*jielao* 解老) sowie die *Verdeutlichung des Laozi* (*yulao* 喻老) im Werk *Han Fei Zi*. Das beweist, dass er wohl der Lehre der Huang-Lao zustimmte.“ Diese Ansicht scheint aber zu oberflächlich und nicht überzeugend zu sein, da die Erklärungen zum *Laozi* keine logische Verbindung mit der Huang-Lao Lehre hat. Gegensätzlich hatte dieser Herr Liu, der von Sima Zhen kritisiert wurde, eine verständlichere Erläuterung angeboten: „Die Huang-Lao Lehre befasste sich mit keinem Bombast sondern mit der Einfachheit und dem Nicht-Handeln. Dadurch werden der Fürst und die Untertanen natürlich richtiggestellt. Die Abhandlungen von Han Fei waren auch gegen die Protzigkeit. Das uneigennützig Regelsystem widmet sich der Übereinstimmung zwischen Namen und Gegenstand. Deshalb sprach der Höchste Schreiber, (die Lehre von Han Fei) kann auf die Huang-Lao zurückgeführt werden.“. Siehe SJ 63/2146f. Darüber hinaus folgerten manche Gelehrten aus den Seidenschriften, dass die Huang-Lao Lehre die Einschmelzung vom Daoismus und Legalismus darstellen könne. Aber die Stimme dagegen glaubt, dass diese Folgerung die dynamische Beobachtung der Huang-Lao Lehre vernachlässigt. Siehe Ding Yuanming 丁原明, *Huanglao xue lungang* 黃老學論綱. Jinan, Shandong Universität Verlag, 1997. S.25.

<sup>2</sup> Sima Tan 司馬談 (165-110 v. Chr.), der Vater von Sima Qian, hatte ein bekanntes Urteil über die Vor- und Nachteile der verschiedenen Schulen der Vor-Qin-Zeit mit dem Titel „Die Abhandlung über die Hauptpunkte der sechs Schulen (*lun liujia yaozhi* 論六家要旨)“ verfasst. Was die Huang-Lao Lehre angeht, glaubte er, dass sie „die Vorteile der *Ru* und *Mo* vereint, und die wichtige (Lehre) der Namensschule und Legalismus gesammelt 採儒墨之善, 撮名法之要.“ Siehe SJ 130/3289.

Aufmerksamkeit auf die folgenden zwei Fragen gerichtet werden: Wie wurden die Name-Gegenstand-Beziehung bzw. die Lehre von „Form-Namen“ durch die entwickelte Behandlung des „Nicht-Handelns“ interpretiert? Was für eine theoretische Vorbereitung wurde für die Entstehung der „Namenlehre“ dabei gemacht?

## 2.2. Die Darlegung der Namentheorie in den sogenannten Huang-Lao Seidenschriften

„Zhuangzi schirmte sich vom Himmel ab und erkannte die menschlichen Angelegenheiten nicht 莊子蔽於天而不知人“<sup>1</sup>. Diese Kritik von Xunzi richtet sich allerdings nicht nur gegen Zhuangzi, sondern gegen alle fundamentalistischen Daoisten. Um diesen Nachteil des frühen Daoismus wettzumachen, und die realpolitischen Probleme zu lösen, hatten manche Gelehrte bemerkt, dass sie die Namen-Gegenstand-Beziehung, die als beliebtes Thema der Streitenden Reiche geworden war, besser und systematischer behandeln mussten. Die in den 70er des letzten Jahrhunderts in Changsha 長沙 ausgegraben Texte, deren Titel und Inhalt auf deutlichen Zusammenhang mit der Huang-Lao Lehre hinweisen, hatten bereits fast alle wichtigen Themen über den Namen behandelt:

Wenn die Namen richtiggestellt werden, wird [der Staat] in Ordnung gesetzt.  
Wenn die Namen schief sind, geht [der Staat] ins Chaos. Richtiggestellte Namen sind nicht schief, und schiefe Namen stehen nicht.<sup>2</sup> 名正者治，名奇者亂；正名不奇，奇名不立。

Der als Substantiv verstandene „richtiggestellte Name“ bezieht sich selbstverständlich auf das erwartete Ergebnis der Richtigstellung der Namen, was den potenziellen Zusammenhang mit der konfuzianischen Tradition aufweist. Im Kapitel namens „Ursprung des rechten Weges“ (*daoyuan* 道原) hatte der Autor die Methode erzählt – wie die schiefen Namen richtiggestellt werden können:

---

<sup>1</sup> XZJJ, 15.21.393.

<sup>2</sup> Kapitel „Shi da jing 十大經“. Siehe Chen Guying 陳鼓應, *Huangdi sijing jinzhujinyi* 黃帝四經今注今譯. Peking, Shangwu yinshuguan, 2007. S.314.

Wer die Wurzel des rechten Wegs erfasst, hält wenig und erkennt viel. Wer den Schlüssel der Angelegenheiten erfasst, ergreift das Richtiggestellte, um das Schiefe richtigzustellen.<sup>1</sup> 得道之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）畸（奇）。

Bei der Lehre der Huang-Lao befindet die Namen ebenso an der entscheidenden Stellung – genauso wie die von *Ru* und Legalisten. Der Gegenstand bzw. die Form müssen vom Namen bestimmt werden. Deshalb bevor man die Form berichtigt, ist der Name zuerst richtigzustellen. werden.vom Namen bestimmt wird, stellt sich „Die Richtigstellung der Namen“ als die Voraussetzung der „Berichtigung der Form“ dar. Eine Belehrung, die dem Gelben Kaiser zugeschrieben wird, lautet folgendermaßen:

Der [Gelbe] Kaiser sagte: Haltet ihr euch an die von mir richtiggestellten Namen und weicht nicht von meinen ewigen Formen ab, könnt ihr das den Nachkommenden zeigen.<sup>2</sup> 帝曰：謹守吾正名，毋失吾恒刑，以視（示）後人。

Damit sollen wir sehr vertraut sein, weil die ähnliche Darlegung, dass die einfachen Menschen bzw. die Untertanen den richtiggestellten Namen folgen müssen, kommt auch im *Xunzi* vor, aber es lohnt sich auch aufzuweisen, dass fast alle Diskussionen über Namen in der Huang-Lao Lehre in Juxtaposition *xing-ming* entfaltet wurden. Als die Behandlung des Namens und dies der Form selten voneinander abgetrennt, wurde die politische Orientierung des Namens bei Huang-Lao weiter verdeutlicht. Anhand der folgenden Beispiele wird deutlich, wie bedeutend die *xing-ming* Behandlungen in der politischen Philosophie von Huang-Lao ist:

Als der Himmel und die Erde einst entstanden waren, waren sie so richtig, als hätten sie schon Namen; so entsprechend waren sie, als ob sie eine Form hätten. Darauf wurden sie als „das Behalten der Einheit“ (*shouyi* 守一) benannt.<sup>3</sup> 昔天地既成，正若有名，合若有形，以守一名。

Nachdem die Form und der Name errichtet wurden, unterschieden sich dann das Schwarz und das Weiß. [...] Deshalb, wenn es unter dem Himmel Angelegenheiten gibt, so haben sie sich sämtlich schon selbst Titel und Bezeichnung anhand von Form und Namen gegeben. Nachdem Form und Name erst einmal stehen, und Titel und Bezeichnung erst einmal errichtet sind, kann nichts seinen Spuren entfliehen

---

<sup>1</sup> Siehe *Huangdi sijing jinzhuzhu jinyi*, S.409.

<sup>2</sup> Kapitel „Shi da jing“. Chen Guying interpretierte das „xing 刑“ mit den „staatlichen Verordnungen“, aber in der Juxtaposition *xing-ming* ist es m.E. besser als „Form“ zu übersetzen, obwohl die Verordnungen auch als „Form“/ „Gegenstand“ der abstrakten Namen betrachtet werden können. Siehe ebd. S.261f.

<sup>3</sup> ebd. S.286.

und das Richtige verborgen werden.<sup>1</sup> 刑名立，則黑白之分矣 [...] 是故天下有事，無不自為刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。

Die Lehre der Huang-Lao stimmte selbstverständlich zu, dass die politischen Angelegenheiten anhand der Richtigstellung der Namen und der Überprüfung der Realität groß vereinfacht werden könne. Wenn jedes Individuum seinem Namen entsprechen könnte – bei der realpolitischen Angelegenheit bedeutet, jede politische Rolle in seinem Zuständigkeitsbereich ihre Fähigkeit vollständig zu entfalten – ist das höchste Ziel „Nicht-Handeln“ zu erreichen. Die ganze Gesellschaft fungiert selbst problemlos, weil sie „mithilfe von Regeln ruhig bleibt und richtig bewegen kann, indem sie den Namen folgt.“<sup>2</sup> Die Regierungstechnik der Huang-Lao stellt sich im Vergleich zu den Legalisten offensichtlich gemäßigter dar: Ebenso erwähnte sie die Bestrafung – doch mit großer Sorgfältigkeit. Sie hielten sich stets an das allerhöchste Prinzip des Daoismus, dass der „Weg“ alles beherrscht. Sie legte zwar auch großen Wert auf das Recht, aber verwendete das „zweischneidige Schwert“ nicht extrem, wodurch sie von dem grausamen Legalismus und dem frühen Daoismus unterschieden wurde – Aus diesem Grund wird sie auch als der „neue Daoismus“ bezeichnet.<sup>3</sup>

Die oberflächlich widersprüchlichen Antithesen, das „Nicht-Handeln“ und „Handeln“, unterstützten sich gegenseitig: Einerseits besteht das endliche Ziel des „Nicht-Handelns“ darin, dass alles geschaffen werden kann; Andererseits zielt das „Handeln“ darauf ab, dass alle Dinge selbst regieren kann – beim Herrscher erscheint das „Nicht-Handeln“ zu sein. Darauf betonte die Huang-Lao Lehre die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan: Der Fürst solle als „Nicht-Handeln“ bleiben, während der Untertan im Zuständigkeitsbereich alles „handeln“ müsse. Bemerkenswert ist, dass diese Arbeitsteilung, welche auf der Idee „Nicht-Handeln“ beruht, ihren Ursprung sowohl in der frühen daoistischen Anschauung als auch im konfuzianischen politischen Ideal finden kann. In den *Gesprächen* wurde die ideale Regierungsweise des Konfuzius durch eine anschauliche Analogie dargestellt:

---

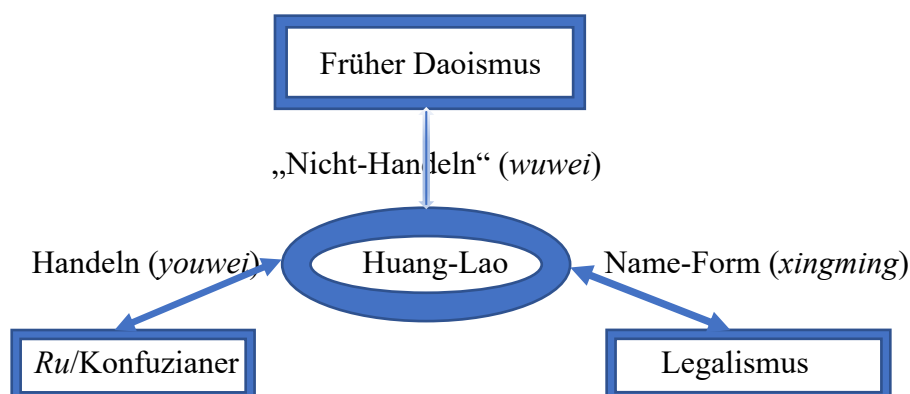
<sup>1</sup> Kapitel „Jingfa 經法“. Siehe *Huangdi sijing jinzhuzhuyi*, S.10. Vgl. mit der vorher zitierten Behauptung von Shenzi.

<sup>2</sup> Kapitel „Shi da jing“. ebd. S.269.

<sup>3</sup> Siehe *Huanglao xue lungang*, S.111.

Dass man den Staat mit Tugend regiert, gleicht dem Nordstern. Der verweilt an seiner Stelle und alle Sterne umkreisen ihn.<sup>1</sup> 为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。

Dass der Nordstern bloß an seiner Stelle verweilt, zeigt der idealste Politikstand: Der Herrscher handelt nichts. Dass die anderen Sterne ihn umkreisen, weist das das pflichtbewusste „Handeln“ der Untertanen auf. Leider kommt die ähnliche Behauptung bei der frühen konfuzianischen Lehre selten vor. Selbst Konfuzius hatte dieses Ideal nicht oft erwähnt. Wegen der unterschiedlichen Nachdrucke bzw. Erläuterungen wurde dieses eigentlich identische Ideal der konfuzianischen und daoistischen Lehre immer divergenter erläutert. Die Huang-Lao Lehre stellte sich als Vermittler des Konflikts dar, indem sie mittels der ausführlichen Behandlung der Namen-Form- und Namen-Gegenstand-Beziehung sowie der Vereinigung von „Nicht-Handeln“ und „Handeln“ die Brücken zwischen Lao-Zhuang-Daoisten, *Ru* und Legalisten erfolgreich aufgerichtet hatte.



### Abbildung: Huang-Lao Lehre als Brücke

Mittlerweile hatten viele damalige Gebildete den Sinn des Namens in ihren Behandlungen der politischen Philosophie begriffen. Obwohl der Name als ein abstraktes Symbol immerhin virtuell ist, hat er starken psychologischen Einfluss auf Menschen, insofern seine Funktion mit dem Bedarf an der Erziehung des allgemeinen Volks verknüpft wird.<sup>2</sup> Die realpolitische

<sup>1</sup> LY: 2.1.

<sup>2</sup> Dafür hatte Qian Zhongshu 錢鍾書 (1910-1998) ein paar interessante Beispiele aus orientalischer und westlicher Literatur aufgestellt, woraus er solche Folgerung gezogen hatte: „Wenn man kennt, dass der Name als Herrschaft fungieren kann, wird seine Funktion mit der herrlichen Kleider und der Axt gleichgesetzt. 識名可作主, 用等華衰斧鉞也“. Siehe Qian Zhongshu 錢鍾書, *Guanzhuibian* 管錐編. Peking, Sanlian shudian 三聯書店, 2001. Vol.4. S.1963f.

Klemme bestand jedoch darin, dass die Echtheit oder Gültigkeit des tatsächlichen Gegenstands, der der Auffassung des Legalismus zufolge immer „überprüft“ werden sollte, wurde wegen der übertriebenen Betonung des Namens vernachlässigt. Ein Kommentar des späteren tangzeitlichen Politiker Lu Zhi 陸贄 (754-805) erörtert diese Klemme so durchdringend, dass ich das lieber als die Zusammenfassung unserer Diskussion zitieren möchte:

Der Name nähert sich der Leere, aber er ist wichtig für die Erziehung; Der Nutzen nähert sich der Realität, aber er ist leicht für die Tugend.<sup>1</sup> 名近虚而於教为重，利近實而於德为輕。

### 2.3. Der Gegenstand bestimme den Namen: Das Widersprechen der Mohisten

Deshalb wurde der Zweifel vom Anfang schon existiert hatte, ob der virtuelle Name sich an der entscheidenden Stelle befindet. Die Mohisten hatten eine ganz andere Meinung: Der Gegenstand sei die entscheidende Seite. Die ähnliche Formulierung kam auch im *Zhuangzi* vor: „Der Name ist der Gast des Gegenstands 名者實之賓也“.<sup>2</sup> Eine bekannte Analogie im *Mozi* hat diese Ansicht veranschaulicht: Die blinden Menschen können Schwarz und Weiß nicht aus dem zusammengemischten Zustand identifizieren und entnehmen, obwohl sie wohl schon das Wissen besessen haben, wie Schwarz und Weiß erscheinen. Warum? Der Grund war nicht, dass sie als Blinde benannt werden, sondern die Tatsache, dass sie die zwei Farben nicht identifizieren und entnehmen können. Die Folgerung kann sich auf die anderen Bereiche übertragen, z.B. die Edlen, deren Persönlichkeit von Konfuzius angepriesen wurde. Mozi glaubte, dass die sogenannten „Edlen“ die Menschlichkeit und Unmenschlichkeit tatsächlich nicht identifizieren konnten. Deshalb seien sie nicht anders mit den Blinden. Was er berücksichtigte, ist nicht den Namen, sondern die Realität.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lu Zhi 陸贄, „You lun jin guaguo ren niguang zhuang 又論進瓜果人擬官狀“. In: *Hanyuanji* 翰苑集. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993. 14.125

<sup>2</sup> Kapitel „Xiaoyao you 逍遙游“. Siehe ZZJS, 1A.1.24.

<sup>3</sup> Kapitel „Guiyi 貴義“. MZXG, 12.47.443.

Als ein berühmter Realist konnte der Mozi kein verehrtes Symbol leicht glauben. Auch seine Lebenserfahrung ließ ihn statt der erregenden Sprachen oder der demagogischen Propaganda lieber durch die tatsächliche Bemühung die Lösung für realistische Probleme suchen. Deshalb hatte er vielfach behauptet, dass man von der Realität ausgehen, und die Namen, die oft vom Gegenstand abweichen könnten, mit großer Sorgfalt mustern müsse. Nur durch die Überprüfung der Namen – nicht der Gegenstände – würde man erst überzeugt, dass diese abstrakten Symbole wirklich zur stabilen Ordnung statt Chaos führen konnte. Sein Gedankengang stellte sich in einer total umgekehrten Richtung im Vergleich zu dem des Legalisten, die an die Gültigkeit der „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ glaubten. Auf seinem volksnahen Standpunkt benahmen sich Mozi und seine strenge organisierte Gemeinschaft, die „Mo-Schule“, oft gegen die damaligen Würdenträger oder berühmten Gebildeten, die um ihre eigenen Interessen über das Leben des einfachen Menschen hinweggegangen waren, sowohl theoretisch als auch praktisch. Die Mohisten betrachteten selbst als keine sogenannten „Gebildete“, die durch ihr Wissen vom allgemeinen Volk unterscheiden wollten. Ihnen ist die Bezeichnung „Gebildete“ selbst zu kritisieren und widerzulegen. Die meisten „weisen Köpfe“ kannten sich zwar im Disput sehr gut aus, aber ihre Lehren waren ungültig für die realpolitische Probleme.

Jedoch hatte die Mohisten die Bedeutung der Einheit auf die andere Weise demonstriert. Anders als Konfuzius, der glaubt, dass der Ausgangspunkt einer stabilen politischen Ordnung sicherlich an der „Richtigstellung der Namen“ sei, betrachtete Mozi „die höchste Gleichheit (*shangtong* 尚同)“ als Grundlage:

Die Gleichheit hochhalten ist die Wurzel der Politik und der Schlüssel der Regierung.<sup>1</sup> 尚同為政之本，而治要也。

Die Gleichheit von wem? Die Antwort ist die „Richtigkeit“ (*yi* 義). Trotz desselben Zeichens unterscheidet sich dieses *yi* im *Mozi* grundsätzlich von dem des Menzius, der Gerechtigkeit. Am Anfang des Kapitels „höchste Gleichheit“ versetzt der Verfasser sich ins Altertum zurück, als die verschiedenen „Richtigkeit“ je nach den unterschiedlichen Standpunkten des Menschen im Chaos koexistierten. Bevor der Regierungsleiters (*zhengzhang* 正長) vorgekommen hatte,

---

<sup>1</sup> Kapitel „Shangtong 尚同 (C)“. MZXG, 3.13.98.

änderte die Situation nicht. Nachdem der Regierungsleiter aufgerichtet wurde, betrachteten die Menschen seine Regel als der einzige Standard. Daher wurden die vergangenen verschiedenen Richtigkeit zur Einheit geführt, und die Gesellschaft begann ordnungsgemäß zu fungieren.<sup>1</sup> Wenn man die Einheit der Richtigkeit mit der Richtigstellung der Namen vergleicht, sticht die Ähnlichkeit statt Divergenz zwischen Konfuzianismus und Mohismus sofort hervor: Die Einheit der verschiedenen Richtigkeit hingen von den Regierungsleitern, den „weisen Befähigten unter dem Himmel“ ab – Das ist genauso wie die konfuzianische Vorstellung für die Richtigstellung der Namen, die die Leitung der weisen Politikführer benötigte. Auch die Vertragsgültigkeit wurde hier besonders betont: Sobald die „Richtigkeit“ zur Einheit geführt wird, müssen alle Angehörigen der Gesellschaft der vereinheitlichten Richtigkeit unbedingt folgen.

Dass die gute Regierung nicht durch Richtigstellung der Namen sondern durch Einheit der Richtigkeit verwirklicht wurde, hat die mohistische Intention deutlich aufgezeigt, dass sie versuchten, aus dem Begriff- und Redesystem der *Ru* zu springen. Bis zu den späteren Mohisten wurde ihre Behandlung bereits zur Diskussion über die Beschreibung und Anwendung der Substantive gewechselt, statt die politische Name-Gegenstand-Beziehung darzulegen – was das gemeinsame Interesse mit den Sophisten zeigte. Allerdings gehörte diesbezügliche Diskussion zum semantischen Bereich, wobei *ming* sich auf Substantive oder allgemeine Bezeichnungen bezieht. Obwohl diese semantische Erörterung wohl zur Namen-Gegenstand-Beziehung im politischen Bereich beitragen könnte, hat dieses *ming* bei ihnen eine andere Orientierung von dem des *mingjiao*, unseres Forschungsgegenstands.<sup>2</sup> Als der Name als ein unabhängiger linguistischer Gegenstand, der sich nicht unbedingt mit dem politischen Zuständigkeitsbereich zusammenhängt, separat untersucht wurde, erscheint seine untergeordnete Stellung deutlicher zu sein. Betrachten wir die folgenden Worte des Sophisten Gongsun Long:

Der Namen muss von seinem Gegenstand identifiziert werden. Wenn man weiß, dass DIESES (der Gegenstand) nicht DIESES (der Name) ist, oder dass DIESES (der Gegenstand) nicht in DIESEM [dem Namen] besteht, kann man dann nicht

---

<sup>1</sup> Kapitel „Shangtong (B)“. MZXG, 3.11.78.

<sup>2</sup> Siehe A.C.Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hongkong, The Chinese University Press; London, SOAS, University of London, 1978. S.40.



identifizieren. Wenn man weiß, dass JENES (der andere Gegenstand) nicht JENES [der andere Name] ist, oder dass JENES (der andere Gegenstand) nicht in JENEM [dem anderen Namen] besteht, dann kann man das [auch] nicht identifizieren.<sup>1</sup> 夫名，實謂也。知此之非（此）也，知此之不在此也，明不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。

Das Spannungsverhältnis zwischen dieser reinen semantischen Diskussion und der politischen Philosophie wurde bereits durch den Konflikt zwischen Zi Chan und Deng Xi klar gezeigt. Mittels zahlreicher linguistischer Rhetorik versuchten die späteren Mohisten und Sophisten zu erläutern, dass der Namen sehr leicht zu widersinnigen Paradoxen führen kann. Die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand resultierte gerade aus der übertriebenen Betonung der Funktion des Namens. Statt des Namens sei der Gegenstand in realistischem Leben wichtiger. Die Richtigstellung der Namen sei natürlich nicht sinnlos, aber der Schlüssel dafür liege zuerst an der Betrachtung des Gegenstands. Der Kommentar von Wang Guan 王琯 (1896-1960), „Der Standard der Richtigstellung ist unbedingt vom Gegenstand abhängig. Sobald der Gegenstand richtiggestellt wird, folgt der Name natürlich 正之標準，由實而定；其實既正，名亦隨之“，zählt zur eindringlichen Erläuterung zur Lehre der Mohisten und der sophistischen Logiker.<sup>2</sup>

Die Erörterung des Namens von den späteren Mohisten und Sophisten zeigten zwar kleinen Einfluss auf den politischen Bereich im Vergleich zu den Beiträgen der konfuzianischen, legalistischen sowie Huang-Lao Lehre, aber der theoretische Aufbau der Name-Gegenstand-Beziehung wurde auch durch ihre semantische Behandlungen bereichert. Bevor die Idee der Namenlehre entstanden war, hatten die Idee der Richtigstellung der Namen sowie der Disput über Name-Gegenstand-Beziehung ihre theoretische Grundlage vorbereitet. Durch unsere Untersuchung in nächsten Kapiteln wird verdeutlicht, dass die Namen unmöglich als ein gemeinsamer Glaube der ganzen Gesellschaft angenommen und mit der Erziehung der einfachen Menschen verknüpft werden könnte, wenn die Zeit der „Richtigstellung der Namen“ gefehlt hätte.

---

<sup>1</sup> Kapitel „*mingshi lun* 名實論“, GSLZXJ, 6.91. Übersetzung von Max Perleberg mit leichter Modifizierung. Siehe Max Perleberg, *The Works of Kung-sun Lung-tzu*. Hongkong, Local Printing Press, 1952. S.123.

<sup>2</sup> GSLZXJ, 6.89.

### 3. Zusammenfassung

Die blühende Gelehrsamkeit in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und Streitenden Reiche präsentierte sich sowohl konkurrierend als auch gegenseitig absorbierend dar. An der zentralen Stelle befand sich die Untersuchung und Erläuterung des Rechten Weges (*Dao*). Unter diesem Zentralthema stellte sich die Erörterung der Name-Gegenstand-Beziehung nicht nur als Ergänzung dazu dar, sondern hatte sich auch zu einem unabhängigen Thema entwickelt: Es war in dem von der Divergenz zwischen Namen und Gegenstand verursachten Wirrwarr geboren, und zielte direkt auf die Errichtung einer stabilen und vereinigten Politik- und Gesellschaftsordnung ab. Konfuzius bemerkte die Gefährlichkeit der Divergenz zwischen Namen und Gegenstand und stellte die Behauptung „Richtigstellung der Namen“ auf. Die Gebildete danach bemühten sich um die Methode, mit der die Identität zwischen den Beiden maximal garantiert werden konnte. Ihre Behandlungen zeigten sich doch in zwei unterschiedlichen Gedankengang. Konfuzius und Xunzi, die Legalisten sowie die Huang-Lao Daoisten betrachteten den Namen als Schlüssel und Wurzel der effektiven Regierung. Deshalb solle man sie „befolgen“ und „richtigstellen“. Die Lao-Zhuang-Daoisten, Mohisten sowie die Sophisten („Schule des Namens“) glaubten allerdings, dass der Name vom Gegenstand bestimmt werden solle, statt umgekehrt. Daraufhin solle man sein Wert und seine Funktion nicht überbetonen. Trotz des gegensätzlichen Gedankengangs befanden sich die Bemühungen damaliger Gebildeten Einklang: nach der Identität zwischen Namen und Gegenstand zu streben.

Besonders bemerkenswert ist das Vorkommen des Begriffs *mingfen*, das „durch Namen Zugewiesene“, oder im Sinne, der „Zuständigkeitsbereich des Namens“. Er wurde in den *Schriften des Fürsten von Shang* zuerst als ein spezielles Thema erörtert, aber es bedeutet nicht, dass danach nur der Legalismus diesen Begriff erklären und entwickeln konnte. Der Zuständigkeitsbereich des Namens beinhaltet die vom Namen bestimmten Ansprüche und Pflichten, und unterstreicht die unüberbrückbaren individuellen Grenzen. Er diene der Hierarchie und Arbeitsteilung – dem Bedarf von dem ankommenden stabilen und vereinigten Reich, und bereitete sich für die Verbindung mit der konfuzianischen Ethik vor, die auf der „Fürst-Untertan“- und „Vater-Sohn“-Beziehung beruht. Aus dem Blickwinkel der

Gelehrsamkeit hat sich der Begriff *mingfen* deshalb als einen wichtigen Knoten der gegenseitigen Ergänzung zwischen konfuzianischer und legalistischer Lehre dargestellt. Er wurde von den Gebildeten der Han-Zeit weiterhin detailliert und entwickelt und bald als neuer Glaube, der in ganzer Gesellschaft gültig war, festgesetzt. Die letzte theoretische Vorbereitung für die Entstehung der Namenlehre wurde dabei erledigt. Im nächsten Kapitel gehen wir auf dieses Thema ein.

# **Drittes Kapitel**

## **Die Festsetzung der Idee „Namenlehre“ in der Han-Dynastie**

### **Zur Einleitung**

Durch die intensiven Diskussionen über die Namen-Gegenstand-Beziehung in der Zeit der Streitenden Reiche wurde die politischen Ideen und Methoden, die sich um den Namen entfaltet hatten, bereits nicht nur zu einem theoretischen System entwickelt, sondern auch bei der staatlichen Regierungspraxis als erfolgreich erwiesen. Im letzten Kapitel haben wir erläutert, dass die Einklang unter der konfuzianischen, legalistischen und Huang-Lao Lehre erreicht wurde, dass der Name sich an der entscheidenden Stelle in seiner Beziehung mit dem von ihm gezeigten Gegenstand befinde. Die Methodologie „Richtigstellung der Namen“ und „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ wurde bereits anhand von verschiedenen Texten der Vor-Qin-Zeit verdeutlicht. Dabei haben wir ein wichtiges Politikmodell – die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan erwähnt. Weil die Arbeitsteilung tatsächlich engen Zusammenhang mit der politischen Bedeutung der Namenlehre hat, ist die weitere Detaillierung noch unentbehrlich. Im hundertjährigen Zeitraum zwischen dem Vorabend der Vereinigung vom Qin-Reichs und den Anfängen der Früheren Han kamen zwei enzyklopädische Werke vor, die beide wertvollste ideelle Ergebnisse damaliger Gebildeten beinhalten: Sie sind die *Lüshi chunqiu* (吕氏春秋, *LSCQ*) und der *Huainan Zi* (淮南子, *HNZ*). Anhand der beiden Werke werden wir in diesem Kapitel beobachten, wie die Gelehrten zwischen der Qin- und Han-Zeit die Arbeitsteilung von Fürsten und Untertan weiter dargelegt hatten. Daraufhin wird aufgewiesen, warum die Arbeitsteilung das politische Modell der Namenlehre gebildet hat.

Jedoch wurde die theoretische Vorbereitung für die Entstehung der Namenlehre noch nicht erledigt, weil sich die bezügliche Behandlung bisher noch bloß auf dem politischen Bereich

beschränkt. Das heißt, dass ihr erwartetes Objekt soweit die Elitegruppe gewesen war, und womit sie sich in erster Linie befasste, war die Technik, mit der die effizientere Regierung ermöglicht wurde. Um ein System, das auf der Theorie des Zuständigkeitsbereichs des Namens beruht, als gesellschaftlicher Glaube, die in verschiedenen Schichten gültig ist, aufzurichten, muss die *mingfen*-Theorie die gesellschaftliche bzw. familiäre Ethiken behandeln. Vom realpolitischen Aspekt ist ein vereinigt Reich unbedingt die Voraussetzung, die die Errichtung des solchen Systems eine stabile Umwelt anbieten kann. Trotz seiner ziemlich kurzen Lebensdauer hatte das Qin-Reich einen Versuch begonnen, ein gesellschaftliches Bewusstsein oder eine psychologische Gewohnheit, die staatlichen Verordnungen zu befolgen, einzurichten. Die Idee des „Namens“ bzw. „Zuständigkeitsbereichs“ hatte in den Verordnungen bedeutende Rolle gespielt. Der Nachfolger des Qin-, das Han-Reich, hatte sich nach sorgfältiger Abwägung entschieden, dem Hauptteil des politischen Systems der Qin-Dynastie zu folgen. Nach der wirksamen Konjunkturerholung war die staatliche Kraft während der Herrschaft des Kaisers Wu von Han 漢武帝 (Reg. 141-87 v. Chr.) endlich zum Gipfel angekommen. Der Konfuzianismus, der am Anfang der Früheren Han unter dem Licht der Huang-Lao Lehre verblasst war, erlangte die Gelegenheit, wieder auf die zentrale ideelle Bühne zu betreten. Dieser Aufschwung hatte den Konfuzianismus letztendlich zur Staatsideologie geschoben. Mittlerweile hatte der herausragende Konfuzianer Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 v. Chr.) seinen Namen mit der traditionellen Methodologie „Richtigstellung der Namen“ verbunden. Indem er die konfuzianische Lehre mit Huang-Lao und legalistischer Lehre ergänzt hatte, verlieh er die Richtigstellung der Namen neue Bedeutungen. Am wichtigsten ist, dass Dong Zhongshu die Theorie des Namens mit der menschlichen Reform durch Erziehung deutlich verknüpft hatte – Offensichtlich setzte er die Behandlung von Xunzi fort. Nach der Sitzung am „Palast des weißen Tigers“ (*baihu guan* 白虎觀) während der Zeit vom Kaiser Zhang 漢章帝 (Reg. 88-106) der Späteren Han wurde ein vollständiges und reifes Ethiknetz, das die verschiedenen Zuständigkeitsbereiche und ihre Primär-Sekundär-Beziehungen ausführlich darlegt, festgesetzt wurde. Der Zuständigkeitsbereich des Namens hat daher die alle gesellschaftlichen Schichten enthalten. Bislang wurde die theoretische Vorbereitung der Namenlehre soweit fertiggestellt.

Wenn man die Entwicklung der „Namenlehre“ in der Han-Zeit behandelt, soll sie nicht nur als eine ideologische „Lehre“ sondern auch ein „Lehrprozess“, durch den die Menschen gelehrt bzw. erzogen wurden, betrachtet werden. Zu jener Zeit erhielt die umfassende Erziehung für die Bevölkerung, worauf die konfuzianische Lehre immer großen Wert legt, den Spielraum, ihre Leistung zu entfalten. Dass sich sowohl die legalistischen Verordnungen als auch die konfuzianischen moralischen Ethik in der Schichte des allgemeinen Volkes verbreitet konnten, hatte nicht nur die Unterstützung des vereinigten Reichs erhalten, sondern auch von der Arbeit der zwei Typen von lokalen Beamten abgehungen: Die „schonungslosen Beamten“ (*kuli* 酷吏), deren Benehmen vom Legalismus geprägt wurde, und die „vernünftigen Beamten“ (*xunli* 循吏), deren Erziehungsweise der konfuzianischen menschlichen Reform entsprach. Obwohl die beiden Typen der lokalen Beamten von den Geschichtsschreibungen in unterschiedlichen Figuren geschildert wurden, hatten sie beide zur Ausbreitung der menschlichen Reform durch Erziehung, die auf dem Zuständigkeitsbereich des Namens und konfuzianischen Ethiken beruhte, groß beigetragen. Die „Lehre durch Namen“, nämlich die von Xunzi und Dong Zhongshu dargelegte Verbindung zwischen der Theorie des Namens und der Erziehung für Bevölkerung, wurde deswegen in praktischer Ebene verwirklicht. In diesem Kapitel gehen wir noch durch historische Untersuchung auf dieses Thema ein.

Wegen der Länge dieses Kapitels wird es also in Kapitel 3A und 3B aufgeteilt, damit die Leser erkennen können, wie die Namenlehre sich als eine ideologische Doktrin ausgereift entwickelt hatte, und wie die Namenlehre als der Prozess der Reform durch Erziehung in historischer Semantik dargestellt wurde. Andererseits wird die bedeutende Stellung der Han-Zeit bei der Entstehung und Festsetzung der Namenlehre klargemacht, indem wir die zwei Teile in demselben Kapitel gestellt.

# **Kapitel 3A**

## **Die weiteren Darstellungen des „Zuständigkeitsbereiche des Namens“ – in sowohl politischen als auch gesellschaftlichen Bereichen**

### **1. Die Systematisierung der Idee der Arbeitsteilung von Fürst und Untertan**

#### **1.1. Der Gedankengang von „Unterscheidung“ zu „Vereinigung“ und die Hinwendung zum gesellschaftlichen Bereich**

Die Diskussion über die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan wurde im letzten Kapitel mittels der Seidentexte der Huang-Lao Lehre kurz erwähnt. Dadurch haben wir schon erkannt, dass diese Arbeitsteilung das methodologische *coincidentia oppositorum* von „Nicht-Handeln“ und „Handeln“ darstellt: Der Fürst solle sich als derjenige benehmen, der „nicht handelt“, während der Untertan ganz gegensätzlich mit gesamter Kraft „handeln“ müsse. Diese Idee gilt als den frühesten Versuch, die konfuzianische, legalistische und daoistische Lehre zu verschmelzen. Um die „Regierung durch Nicht-Handeln“, das allerhöchste politische Ideal der konfuzianischen und daoistischen Ideen zu verwirklichen, muss der Gebieter sich in der Regierungstechnik gut auskennen, die Untertanen ihrem jeweiligen Talent gemäß an den angemessenen Stellen einzusetzen, indem er die Namen-Gegenstand-Beziehung mit Sorgfalt überprüft. Die Arbeitsteilung unter den Untertanen braucht keine mehr Erläuterung. Nur diese zwischen Fürsten und Untertan hatte einen Schwerpunkt der politischen Philosophie vor der Vereinigung des Qin-Reichs widerspiegelt.

Die Arbeitsteilung zählt im Wesentlichen als das Produkt der unterschiedlichen Zuständigkeitsbereiche. Solche Verbindung wurde in einem umfangreichen Werk „Frühling

und Herbst des Lü“ (LSCQ) ausführlich dargelegt. Die Ansicht von Zhuangzi und Mozi, dass der Gegenstand statt des Namens an der entscheidenden Stelle liege, hat die Verfasser des LSCQ angenommen. Deswegen solle die Namen von dem Gegenstand bestimmt und berichtigt, statt umgekehrt. In der öfters angewendeten Analogie gleiche der Fürst einem Ritter, und die Untertanen den Pferden. Um die Pferde gut zu zähmen, braucht er einen zuverlässigen Zaum. Was ist der? Das Mittel, das von den Verfassern des LSCQ anboten, hat die Methoden der *Ru* und Legalisten verschmolzen, welches „zhengming shenfen 正名審分“, die Namen richtigzustellen und den Zuständigkeitsbereich [sorgfältig] zu überprüfen“, heißt.<sup>1</sup> Jedoch bevor wir auf die weitere Entwicklung der Theorie „Zuständigkeitsbereich des Namens“ im LSCQ eingehen, ist es ratsam zunächst eine bedeutende Annahme, die von der Funktion des Namens handelt, zu betrachten. Diese Position besteht darin, dass „Vereinigung“ durch „Unterscheidung“ erreicht wird. Die folgenden Worte aus dem Kapitel „königliche Verordnungen“ (*Wangzhi* 王制) des *Xunzi* haben deutlich aufgewiesen, warum der Mensch sich vereinigen kann:

[Der Mensch] ist nicht so kräftig wie das Rind, und kann nicht so schnell wie das Pferd laufen. Aber die Rinder und Pferde werden dennoch [von Menschen] verwendet. Warum ist das so? [Ich] antworte: weil der Mensch sich zusammentun kann, während das diesen [den Tieren] nicht möglich ist. Wodurch kann der Mensch sich zusammentun? [Ich] antworte: Wegen der Arbeitsteilung/Unterscheidung.<sup>2</sup> (人)力不若牛，走不若馬，而牛馬为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。

Um die Bedeutung der „Unterscheidung“ zu erfassen, schauen wir die Erzählung im SJS an:

Der Weise ordnete die Würdigen und die Niedrigen an, regelte die Adelstitel und stellte die Namen und Bezeichnungen auf, um die richtige Bedeutung von Fürst und Untertan, von Oben und Unten zu unterscheiden. Das Gebiet war weit, die Bevölkerung war zahlreich, und die zehntausend Dinge waren vielfältig. Deshalb teilte [der Weise] die fünf Beamten ein, dies alles zu wahren.<sup>3</sup> 聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣民眾，萬物多，故分五官而守之。

---

<sup>1</sup> Kapitel „Shenfen lan 審分覽. Siehe LSCQJS, 17.1.434.

<sup>2</sup> XZJJ, 5.9.164.

<sup>3</sup> Kapitel „Junchen 君臣“. SJS, 23.1.



Die Unterscheidung [des Namens] bezieht sich gerade auf die Arbeitsteilung [der Amtsstellen], und die Arbeitsteilung zeigt die verschiedenen Zuständigkeitsbereiche des Namens auf. Diese Unterscheidung der verschiedenen Namen zielt jedoch auf eine vereinigte Ordnung ab, unter der die Ansprüche und Pflichten jedes Individuums strikt bestimmt werden – Der Gedankengang von „Unterscheidung“ zu „Vereinigung“ wird also durch Zuständigkeitsbereich deutlich erklärt: Ohne die Herstellung der Namen gäbe es keine von den Namen bestimmten Zuständigkeitsbereiche; Ohne die Zuständigkeitsbereiche wäre die Festlegung der Ansprüche und Pflichten unmöglich; Ohne die von den Ansprüchen und Pflichten beschränkte menschlichen Stellen könnte das Reich nie in Ordnung gebracht werden. Aus dieser logischen Kette die Legalisten der Streitenden Reiche bereits die Folgerung gezogen, dass die Festlegung der Zuständigkeitsbereiche des Namens der rechten Weg zur Ordnung sei.<sup>1</sup> Nun kommt die Frage vor, wer die Zuständigkeitsbereiche des Namens festlegen soll. Der Ansicht des Legalismus zufolge seien es die Aufgabe des Herrschers, den Zuständigkeitsbereich des Namens zu überprüfen, und die Identität zwischen Namen und Gegenstand zu überwachen. Die Verfasser der LSCQ stimmten auch dieser Auffassung zu:

Deshalb muss der Fürst den Zuständigkeitsbereich des Namens überprüfen. Wenn er den Zuständigkeitsbereich des Namens nicht überprüft, so ist es gerade, als ob er Hemmungen [zwar] hasst, [aber] [dennoch] immer mehr verstopft. Die Verantwortung für solche Hemmungen und Verstopfungen liegt nicht bei den Untertanen, sondern beim Herrscher.<sup>2</sup> 故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡雍而愈塞也。雍塞之任，不在臣下，在於人主。

Indem die Verfasser des LSCQ die konfuzianische „Richtigstellung der Namen“ und die legalistische „Festlegung des Zuständigkeitsbereichs“ nebeneinandergestellt hatte, werden der Name und Zuständigkeitsbereich als Einheit behandelt. Die Verfasser des LSCQ glaubten auch, dass die Verordnungen verehrt werden muss, um die Grenze des Zuständigkeitsbereichs zu verdeutlichen, aber sie benahmen sich im Vergleich zu den Legalisten immer sorgfältig bei der Anwendung der Bestrafung. Obwohl dieses Werk gerade im Qin-Reich geboren war, das von der legalistischen Reform groß profitiert hatte, zeigte seine Behandlungen deutlich, dass die

---

<sup>1</sup> Kapitel „Dingfen 定分“. SJS, 26.15.

<sup>2</sup> LSCQJS, 17.1.434. Übersetzung von Richard Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S.263. Mit leichter Modifizierung. Die englische Übersetzung siehe John Knoblock und Jeffrey Riegel, S.407.

Gebildeten im Vorabend der Vereinigung bereits wahrgenommen hatten, dass die übertriebene Abhängigkeit von der Bestrafung zur großen Gefahr führen könnte. Die folgende Sorge wurde endlich durch den rapiden Untergang des Qin-Reichs bewiesen:

Wenn man häufig Bestrafungen anwendet, anstatt die Namen richtigzustellen und die Ämter einzuteilen, kann es keine größere Verwirrung geben.<sup>1</sup> 不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。

Die Gründe für den schnellen Untergang des Qin sind komplex. Dass man die Namen nicht richtiggestellt und die Ämter nicht eingeteilt hatte, zählt natürlich nur als eine zusammenfassende Beurteilung. Die sorgfältige Haltung des LSCQ zu den Bestrafungen hatte den Charakter der Huang-Lao Lehre aufgezeigt – wie wir in anderen Huang-Lao-Texten der Vor-Qin-Zeit herausgelesen haben – und deshalb wird dieses Werk von manchen Gelehrten als das Produkt der Huang-Lao-Idee angesehen.<sup>2</sup>

Was den „Zuständigkeitsbereich des Namens“ angeht, dient er zwar vor allem der politischen Stellungen, aber er handelt natürlich auch von der gesellschaftlichen Ethik. Die Auffassung des LSCQ zufolge seien die drei Paare der menschlichen Beziehungen besonders wichtig: Fürst und Untertan, Vater und Sohn, sowie Mann und Frau.<sup>3</sup> Die Mann-Frau-Beziehung stehe nebeneinander mit der Fürst-Untertan- und Vater-Sohn-Beziehung, was widerspiegelt, dass sich die Behandlungen der *mingfen*-Theorie in dieser Zeit nach dem gesellschaftlichen Bereich gewendet hatte:

Stehen Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, diese sechs [Gruppen] an den ihnen angemessenen Stellen, so überschreitet das, was unten ist, seine Grenze nicht, und das, was oben ist, benimmt sich nicht fahrlässig [...] Was die Wurzel betrifft, heißt sie die Festlegung der Zuständigkeitsbereiche.<sup>4</sup> 君臣父子夫婦六者當位，則下不逾節而上不苟為矣。[...] 其本也者，定分之謂也。

Die Nebeneinanderstellung dieser sechs Zuständigkeitsbereiche der Namen geht auf HFZ zurück. Indem er die drei Paare der grundlegenden menschlichen Beziehungen aufgezählt hatte,

---

<sup>1</sup> LSCQJS, 17.1.434.

<sup>2</sup> Siehe z.B. Ren Jiyu (Hrsg.), *Zhongguo zhexue fazhan shi (Qin-Han)* 中國哲學發展史(秦漢). Peking, Renmin chubanshe, 1985. S.20. Xiao Shafu 肖蕙父, Li Jinquan 李錦全 (Hrsg.), *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史. Peking, Renmin chubanshe, 1985. Vol.1, S.286.

<sup>3</sup> Es bezieht sich speziell auf die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau.

<sup>4</sup> Kapitel „Chufang 處方“. LSCQJS, 25.5.670f.

betonte der Legalist die unumkehrbare Dienstrichtung: Nur wenn der Untertan dem Fürsten dient, der Sohn dem Vater dient und die Frau dem Mann dient, wird der Staat zur Ordnung gebracht. Stattdessen kommt das Chaos. Han Fei Zi hatte zwar die Wichtigkeit der sechs Namen bemerkt, aber er konzentrierte sich immer noch auf ihre politische Bedeutung, anstatt in den moralischen Bereich zu betreten.<sup>1</sup> So ist auch die obigen Worte des LSCQ. Erst bis zu den Han-Konfuzianern, wurde diese drei Paare der Ethiken als moralisches Thema behandelt, worauf wir später eingehen werden.

## 1.2. Kreis und Quadrat: Die weitere Darlegung der Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan

Im Wesentlichen zielt die legalistische Methodologie, die „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ gerade auf die Loyalität zum Zuständigkeitsbereich des Namens ab, obgleich sie vor allem dem politischen Zweck dient. In den oben erwähnten drei Paaren des Namens gehört nur die Fürst-Untertan-Beziehung zum politischen Zuständigkeitsbereich, welche auch immer an der ersten Position steht. Dass die Pflichten des Fürsten und Untertans nicht identisch sind, ist klar, aber warum lohnt sich die Arbeitsteilung der Beiden als ein spezielles Thema zu diskutieren? SJS sprach:

Der Weg des Königs befindet sich an einem Ende, und der Weg des Untertans befindet sich auch am anderen Ende. Ihre Wege, [auf denen sie gehen,] sind zwar unterschiedlich, aber die Schnur, [die sie halten,] ist dieselbe.<sup>2</sup> 夫王道一端而臣道亦一端，所道則異，而所繩則一也。

Dass der Weg unterschiedlich aber die Schnur identisch ist, weist auch den vorher erwähnten Gedankengang von Unterscheidung zu Vereinigung auf. Die Arbeitsteilung zwischen Fürsten

---

<sup>1</sup> Kapitel „Zhongxiao 忠孝“. Siehe HFZJJ, 20.51.466. S.a. Zhu Yiting 朱貽庭, Zhao Xiuyi 趙修義, „Ping Hanfei de feidaode zhuyi 評韓非的非道德主義“. In: *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 1982 (4). S.95-110.

<sup>2</sup> Kapitel „Kai Sai 開塞“. SJS, 7.4. Die deutsche Übersetzung siehe Kai Vogelsang, S.155. Leicht modifiziert.

und Untertan ist ein komplexes Thema in der politischen Philosophie altes Chinas. Wie gesagt sind das „Nicht-Handeln“ und das positive „Handeln“ nicht widersprüchlich wie wörtlich gesehen. Die Beiden befinden sich in einer dialektischen Beziehung: Das „Nicht-Handeln“ des Fürsten bietet die Voraussetzung für das vollständige „Handeln“, und das „Handeln“ zielt endlich auf das „Nicht-Handeln“ ab.<sup>1</sup> Wenn „der große Weise nichts zu dienen hat, und die tausend Beamten ihre Fähigkeiten vollständig entfalten“, heißt das die ideale Kooperation zwischen Fürsten und Untertan. Das unterschiedliche politische Verhalten zwischen den Beiden wurde im LSCQ als „Technik“ (*shu*) und „Weg“ (*dao*) jeweils bezeichnet:

Folgen ist die Technik des Fürsten, und Handeln ist der Weg des Untertans.<sup>2</sup>  
因者，君術也；為者，臣道也。

Was das „Folgen“ angeht, bedeutet das „kein Wissen zu haben und nichts zu dienen“, wessen Regierungswirksamkeit unbedingt besser als die des Fürsten sei, der „Wissen hat und immer handelt“.<sup>3</sup> Der Untertan – gerade im Gegensatz dazu – müsse umfassendes Wissen besitzen und sich jederzeit um die politischen Angelegenheiten bemühen. Um dieses politische Modell zu bekräftigen, haben die Verfasser des LSCQ diese Vorstellung mit der natürlichen Welt verglichen. Dass der Himmel kreisförmig und die Erde quadratisch sei, zählt zur frühesten und wichtigsten Weltanschauung der alten Chinesen. Wenn sie in die politische Welt eingeführt wird, gleicht der Fürst dem Himmel, der Untertan gleicht der Erde. Dass der Weg des Himmels und der der Erde zu unterscheiden ist, weist vor allem auf die Hierarchie hin:

Der Weg des Himmels ist kreisförmig, und der Weg der Erde ist quadratisch.  
Die weisen Könige haben das zum Vorbild genommen und dementsprechend das  
Oben und Unten eingerichtet.<sup>4</sup> 天道圓，地道方。聖王法之，所以立上下。

Dass der Weg des Himmels kreisförmig ist, bedeutet natürlich nicht nur, dass die Form des Himmels als Kreis aussieht. Das weist auch auf die Laufweise des Himmels hin: Er läuft immer und hält sich nirgendwo an. Wenn sie im politischen Kontext mit dem Weg des Fürsten vergleicht, deutet sie darauf hin, dass der Fürst den verschiedenen Wandlungen – egal ob sie

---

<sup>1</sup> Siehe *Laozi* 37.

<sup>2</sup> Kapitel „Renshu 任數“. Siehe LSCQJS, 17.3.447.

<sup>3</sup> ebd.

<sup>4</sup> Kapitel „Yuandao 圓道“. Siehe ebd. 3.5.78

vorausgesehen werden können – flexibel begegnen muss. Die Auffassung der Huang-Lao Lehre zufolge ist „Folgen“ die grundlegende Technik, die jeder Fürst erlernen müsse, damit das Amtssystem gegenüber den Änderungen problemlos fungieren kann. Der „quadratische Weg der Erde“ symbolisiert andererseits die Grenzen verschiedener Dinge, weil der „Quadrat“, der Kante und Ecke hat, die Grenzen festlegen kann. Dementsprechend müssen die Untertanen ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen mit absoluter Treue dienen. Diese „Treue“ bedeutet, dass sie einerseits vollständige Kraft investieren müssen, und andererseits können nicht aus der Grenze ihrer Zuständigkeitsbereiche springen. Das Quadrat bietet deswegen eine anschauliche Schilderung für den Zuständigkeitsbereich. Als die frühen Könige – die Rückerinnerung des LSCQ zufolge – die Amtsstellen aufrichtete, ließen sie dies quadratisch sein.<sup>1</sup> Der durch die zwei Formen beschriebene Unterschied weist die Arbeitsteilung zwischen Fürst und Untertan auf eine überzeugende Weise auf, weil sie mit der kosmischen Ordnung zusammengehangen werden. Der Kreis und das Quadrat stehen als zauberhaftes Mittel zur Verfügung, mit denen der Staat auf der richtigen Bahn laufen kann:

Der Fürst hält den Kreis, und die Untertanen befinden sich im Quadrat. Wenn das Quadrat und der Kreis nicht wechseln, ist das Reich erst blühend.<sup>2</sup> 主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。

Diese Formulierung rief im damaligen Gelehrtenzirkel großes Echo hervor. Im *Huai Nan Zi*, einem anderen enzyklopädischen Werk nach LSCQ, welches die ideellen Früchte der Gebildeten des südlichen Chinas in der frühen Zeit der Früheren Han gesammelt hatte, kann man die ausführlichere Erläuterung für die „unterschiedlichen Wege“ des Fürsten und Untertans sehen:

Was den Kreis des Wegs des Fürsten betrifft, läuft er ohne Ende, reformiert und ernährt [die zehntausend Dinge] wie geisterhaft, präsentiert sich leer, besitzt nichts, folgt [den Wandlungen], und setzt sich immer nach hinten statt nach vorne. Was das Quadrat des Wegs des Untertans betrifft, diskutieren (die Untertanen) richtig und befinden sich an angemessenen [Positionen]. Bei Diensten ergreifen sie zunächst die Initiative, halten [die Grenzen] ihrer Zuständigkeit ein, so dass die Bereiche deutlich sind, um so Verdienste zu errichten und zu vollenden. Deshalb

---

<sup>1</sup> LSCQJS, 3.5.81.

<sup>2</sup> ebd. S.79.

ist [das Reich] in Ordnung, wenn Fürst und Untertan auf unterschiedlichen Wegen sind, aber in Aufruhr, wenn sie auf demselben Weg sind.<sup>1</sup> 主道員者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先也。臣道方者，論是而處當，為事先倡，守職分明，以立成功也。是故君臣異道則治，同道則亂。

Schon im *Guanzi* wurde verwarnet, dass das Reich zum Wirrwarr gebracht werden kann, wenn der Fürst und Untertan auf demselben Weg gehen.<sup>2</sup> Die unterschiedlichen Wege präsentieren sich durch die Arbeitsteilung, dass „der Fürst die Befehle erlässt, während die Untertanen ihre Kraft geben“.<sup>3</sup> Im Kapitel „Tiandao 天道“ des *Zhuangzi*, glaubten die Huang-Lao Daoisten der Streitenden Reiche auch:

Haben die Untergebenen dieselben Tugenden wie die Oberen, sind sie nicht mehr Untertanen. [...] Haben Obere denselben Weg wie die Untergebenen, sind sie nicht mehr Herrscher. Der Obere darf niemals handeln, um [die Talente des] Reichs zu nutzen. Die Untergebenen müssen immer handeln, damit sie für das Reich von Nutzen sind. Das ist der unveränderliche [rechte] Weg.<sup>4</sup> 下与上同德則不臣 [...] 上与下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。

Diese Darlegung zeigt nochmals, dass die Vereinigung des „Nicht-Handelns“ und „Handelns“ durch die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan überzeugend behandelt werden konnte. Sie ist ein Punkt, an dem sich die daoistische Lehre – sowohl des frühen Daoisten als auch die Huang-Lao – die konfuzianische und legalistische Lehre verknüpft hatten. Die Behandlung der Arbeitsteilung ermöglicht, dass das politische Ideal des „Nicht-Handelns“ in der Regierungspraxis ausgeführt wird. Mit den vorhandenen Informationen kann man zwar schwer beurteilen, wie viel Einfluss dieses theoretische Design auf die tatsächliche Politik ausgeübt hatte, aber zweifellos ist, dass das ein Lieblingsthema der politischen

---

<sup>1</sup> Die überlieferte Version des HNZ lautet: „Was den Kreis des Wegs des Untertans angeht, so läuft er nicht quadratisch 臣道員者運轉而無方“. Diese Behandlung ist jedoch nicht nur undeutlich, sondern auch widersprüchlich mit dem Kontext. Hier wird die Berichtigungsauffassung von Wang Niansun 王念孫 (1744-1832) aufgenommen. Siehe HNZJS 9.635.

<sup>2</sup> Kapitel „*Mingfa* 明法“. Siehe GZJZ, 15.46.914.

<sup>3</sup> Kapitel „*Zhouhe* 宙合“. ebd. 4.11.211.

<sup>4</sup> ZZJS, 5B.13.469. Viele Gelehrte glauben, dass diese Darlegung wegen der deutlichen Huang-Lao Idee wohl nicht von Zhuangzi selbst geschrieben wurde. Chen Guying, z.B., hatte diese Stelle direkt aus dem Haupttext von *Zhuangzi* ausgeschieden, und den Grund in Note mit kleinen Schriften erklärt. Er ist der Meinung, dass diese Worte wahrscheinlich von den Gelehrten der Huang-Lao verfasst wurden. Deshalb sollen sie nicht im Buch *Zhuangzi* vermischt werden. Trotzdem hat er zuletzt hinzugefügt, dass es auch möglich wäre, dass manche Anhänger von Zhuangzi bereits die damalige populäre Lehre der Huang-Lao akzeptiert hätten. Siehe Chen Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯. Peking, Shangwu yinshuguan, 2007. S.398ff.

Philosophie in den 4-2 Jhdt. v. Chr. gewesen war. Weil die frühe Regierungsstrategie des Han-Reichs vor der Huang-Lao Lehre bevorzugte, erhielt diese Theorie mittlerweile die Chance, in der Praxis angewendet zu werden – Ihre Gültigkeit wurde auch durch die Konjunkturerholung erwiesen. Die Wirksamkeit, die aus der Kombination des „Nicht-handelns“ und „Handelns“ resultierte, hatte die Zuversicht der Gebildeten in der frühen Zeit der Früheren Han offensichtlich verstärkt. Die Darlegungen im HNZ hatten ihre starke Überzeugung gezeigt, als sie die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan – besonders das „Nicht-Handeln“ des Fürsten behandelten. *Die Belehrung der Technik des Herrschers* (*Zhushu xun* 主術訓), eine lange Abhandlung vom HNZ, hat mit zahlreiche geschichtliche Beispiele und interessante Analogien erläutert, dass die ideale Kooperation zwischen Fürsten und Untertan auf dem „Nicht-Handeln“ des Fürsten beruhe. Die hanzeitlichen Gebildeten hatten das wichtige legalistische Prinzip – „Ein Mensch sei nicht zugleich verantwortlich für verschiedene Amtsstellen, und eine Amtsstelle sei nicht zugleich verantwortlich für verschiedene Dienste 一人不兼官，一官不兼事“<sup>1</sup> – unter dem daoistischen allerhöchsten Ideals „Nicht-Handeln“ gestellt. Je deutlicher die Grenzen der Amtsstellen aufgezeigt werden, desto effektiver dienen die Beamten, und desto leichter erschien die Arbeit des Fürsten zu sein: Das erklärt gerade die „Technik des Fürsten“, dass der Staat zur Ordnung gebracht wird, indem der Fürst seinen Gesicht nach Süd richtet. Dieses politische Modell hängt sich eng mit der *mingfen*-Theorie und der Identität zwischen Namen und Gegenstand. Der Auffassung der Huang-Lao-Gebildeten am Anfang der Früheren Han zufolge stelle sich der Fürst auf dem rechten Weg folgendermaßen dar:

Deshalb tut der Fürst, der auf dem [rechten] Weg ist, also: er verlöscht seinen [persönlichen] Gedanken, und beseitigt seine Idee; wartet ruhig und leer, ohne die Reden [der Beamten] zu kritisieren, und ohne in ihre Dienste einzugreifen; fordert den Gegenstand ein, indem er den Namen nachspürt; stellt die Zuständigen an, überlässt ihnen [die Dienste], statt [seine eigenen Ideen] zu erlassen; erlegt ihnen Verantwortung auf, statt sie zu belehren; betrachtet das „Nicht-Wissen“ als den [rechten] Weg, und die „Ratlosigkeit“ (*naihe*) als einen Schatz. So hat ein jeder der hundert Beamten in seinen Aufgaben etwas, für das er selbst zuständig ist.<sup>2</sup> 故有道之主，滅想去意，清虚以待，

<sup>1</sup> Kapitel „Nanyi 難一“ des HFZ. Siehe HFZJJ, 15.36.353. Vgl. die ähnlichen Reden vom „Qisu xun 齊俗訓“ des HNZ. Siehe HNZJS, 11.810.

<sup>2</sup> HNZJS, 9.671f.

不伐之言，不奪之事，循名責實，使有司，任而弗詔，責而弗教，以不知為道，以奈何為寶，如此則百官之事各有所守矣。

Es liegt nahe, dass die Überprüfung der Identität zwischen Namen und Gegenstand das einzige „Handeln“ des Fürsten sein solle. Dem Ergebnis der Überprüfung zufolge müsse er selbst die Entscheidung treffen, ob die vorherigen Einsetzungen angemessen, damit die Fähigkeiten der Beamten wirklich ihren Zuständigkeiten entsprechen. Also hin und her bedeutet das „Nicht-Handeln“ des Fürsten selbstverständlich nicht, überhaupt nichts zu dienen. Es betont nur keinen Eingriff in den Dienst der Untertanen. Roger Ames weist darauf, dass der legalistischen politischen Zwänge durch das „Nicht-Handeln“ der Huang-Lao Lehre ersetzt. Jedoch nur in dem traditionellen Rahmen des Legalismus – besonders die bürokratische Methodologie – wurde die Idee der „praktischen Daoismus“, der das „Nicht-Handeln“ auszuführen versuchte konnte, klargemacht.<sup>1</sup>

Oben wird die Theorie des Zuständigkeitsbereichs des Namens durch das politische Modell der Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan vollständiger dargelegt. Dieses Thema war zwar nicht in der Han-Zeit neu vorgekommen, aber hat sich nur mit der erfolgreichen Regierungspraxis am Anfang der Früheren Han entwickelt und bekräftigt. Die Zuständigkeitsbereiche des Fürsten und Untertans wurde auch dadurch weiter verdeutlicht.

---

<sup>1</sup> In seiner thematischen Untersuchung des „Nicht-Handelns“ im Kapitel *Zhushu xun* des HNZ hatte Roger Ames zwar nicht diese Verschmelzung des Legalismus und Daoismus dem theoretischen Beitrag der Huang-Lao Lehre zugeschrieben, aber er betont, dass die Erläuterungen des HNZ zeigt, dass die legalistische und daoistische Lehre in der Han-Zeit gegenseitig absorbiert hatten. Statt der *mingfen*-Theorie bildet die politische Methodologie, besonders das „Nicht-Handeln“ den Schwerpunkt seiner Behandlungen. Trotzdem hat Roger Ames die ähnliche Folgerung gezogen: Unter dem „Nicht-Handeln“ wurden die konfuzianische, daoistische sowie legalistische Lehre der Vor-Qin-Zeit im HNZ verschmolzen, was er als „Eklektizismus“ benannt. Wenn wir von der *mingfen*-Theorie und die Name-Gegenstand-Beziehung ausgehen – wie in dieser Arbeit gemacht – stellten sich diese Verschmelzung auch ziemlich wichtig dar. Davon zählt die Erörterung der Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan bloß zu einem typischen Teil. Oben wird bereits gezeigt, dass die Tendenz der Verschmelzung eben nicht vom HNZ an sondern schon im LSCQ, und sogar noch früher in den Seidenschriften und Bambusstreifen der Zeit der Streitenden Reiche vorgekommen war, was Roger Ames allerdings in seiner Arbeit nicht erwähnt hat. Siehe Roger T. Ames: „*Wu-wei* in ‘The Art of Rulership’ Chapter of *Huan Nan tzu*: Its sources and philosophical orientations“. In: *Philosophy East and West*. Hawaii: University of Hawaii Press. Vol.31, No.2. (April 1981). S.193-213.



## 2. Die Entwicklung der *mingfen*-Theorie von Dong Zhongshu

Nach der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erholung in etwa halbem Jahrhundert kam das große Reich unter der Regierung des Kaisers Wu auf seinen Wohlstand zu. Nun bemühte sich der ehrgeizige Kaiser darum, sich selbst einen Namen dadurch zu machen, dass er die umfassende Zentralisierung vorantrieb und die Grenzen des Reiches nach verschiedenen Richtungen verschob. Um seine ambitionierte Absicht zu unterstützen, mussten möglichst mehr Talente herausgesucht und an angemessene Amtsstellen angestellt werden. Von den zahlreichen Talenten, die ihre Namen mit den hervorragenden Leistungen des Kaisers Wu verknüpft hatten, konzentrieren wir uns für die folgende Untersuchung auf Dong Zhongshu 董仲舒 (ca. 179-104 v. Chr.).

Von irgendeiner historischen Beobachtung muss Dong Zhongshu mit dem hanzeitlichen Konfuzianismus enge zusammenhängen. Die konfuzianischen Gebildeten, die in der anfänglichen Zeit der Früheren Han lebten, beschäftigten sich damit, die konfuzianische Lehre, die in der Zeit der Qin unterdrückt wurde, wieder auf der staatlichen Politikbühne zu beleben. Mittlerweile haben wir eine Reihe der bemerkenswerten Namen wie Lu Jia 陸賈 (ca. 240-170 v. Chr.), Jia Yi 賈誼 (200-168 v. Chr.) und Shusun Tong 叔孫通 gekannt. Obwohl ihre überlieferten Worte nicht alle in systematischer Form existierten, erkennt man allerdings – sowohl durch ihre allgemeinen Ideen als auch durch die Titel ihrer Werke, *die neuen Reden* (*Xinyu* 新語) und *die Neue Schriften* (*Xinshu* 新書)<sup>1</sup>, z.B. – ihre Bemühung, die alte konfuzianische Lehre zu erneuern, um sie dem Bedarf der Realpolitik anzupassen. In dieser Atmosphäre erschien es nicht zufällig zu sein, dass Dong Zhongshu, der Experte in der *Überlieferung des Gongyang*, letztendlich durch die bekannten „Drei Antworten der Himmel-Mensch-Beziehung“ vom Kaiser Wu anerkannt wurde, und hatte durch seine weitere Innovation die reformierte konfuzianische Lehre zur Stellung als Staatsideologie gebracht. Die

---

<sup>1</sup> Genauso wie die meisten Werken in jener Zeit wurden diese Titel wahrscheinlich von den späteren Gelehrten benannt und festgelegt.

schriftlichen Gespräche zwischen Kaiser und Dong wurden komplett in der Biographie des Dong Zhongshu im HS aufgezeichnet. Wenn die moderne Leser diese dringenden Fragen und die überzeugenden Antworten lesen, können einen Eindruck davon bekommen, wieviel Sorgfalt und Zuversicht die Beiden in die Zukunft des neu entstehenden Reichs gelegt haben. Jedoch stehen vom Interesse unserer Untersuchung die systematischen Behandlungen der *yinyang*-Theorie, der Fünf-Elemente-Kosmologie und die Resonanzlehre von Himmel und Menschen nicht im Mittelpunkt. Stattdessen gehen wir im Folgenden darauf ein, wie Dong Zhongshu das *mingfen*-System interpretiert und entwickelt hatte, und wie hatte es weiterhin die Entstehung der Namenlehre vorangetrieben.

Das traditionell dem Dong Zhongshu zugeschriebene zusammengesetzte Werk „Üppiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen“ (*Chunqiu fanlu* 春秋繁露, CQFL) enthält ebenfalls eine ganze Reihe von Hinweisen auf eine Fortentwicklung der Namen-Gegenstand-Behandlungen sowie der Arbeitsteilung der hundert Beamten.<sup>1</sup> Ich möchte es an dieser Stelle behandeln, weil

---

<sup>1</sup> Der „Üppiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen“ wurde im „Verzeichnis der klassischen Bücher“ im *Suishu* (*Suishu jingjizhi* 隋書經籍志) verzeichnet, aber schon in der Liang-Zeit (502-557) hatte der bibliographische Gelehrte Ruan Xiaoxu (479-536) 阮孝緒 den Namen des CQFL in „Sieben Protokollen“ (*Qilu* 七錄) verzeichnet und behauptete, dass Dong Zhongshu es verfasst hatte. Erst in der südlichen Song (1127-1279) wurde der Inhalt des CQFL von Lou Yue 樓钥 (1137-1213) festgelegt. Jedoch wurde der Zweifel an der Urheberschaft dieses Werkes bereits von Cheng Dachang 程大昌 (1123-1195) gestellt. Danach konzentrierten sich die meisten Zweifel auf den Titel „Üppiger Tau“, weil der hanzeitlichen Geschichtsschreibung zufolge der „Fanlu 繁露“ bloß ein Aufsatz der aufgezählte Schreibungen von Dong Zhongshu gewesen sei. Einige Gelehrte, wie Dai Junren 戴君仁 (1901-1978) und der japanische Sinologe Mitsuo Keimatsu 慶松光雄 (1907-1976), glaubten, dass die Behandlungen der „fünf Elemente“ im CQFL auch fraglich seien. Sie haben bemerkt, dass in den drei Briefen des Dong Zhongshu an den Kaiser Wu nur die *yin-yang* Idee, aber überhaupt keine Behandlung der „fünf Elemente“ beinhaltet wurde. Deshalb sei es irrationell, dass das heutige CQFL, in dem die Theorie der „fünf Elemente“ eine wichtige Rolle spielt, von Dong Zhongshu selbst verfasst und betitelt wurde. Sarah Queen denkt, dass das CQFL offensichtlich ein anonym zusammengesetztes Werk sei, das komplexe Ideen enthält: a. Die Auffassung von Dong Zhongshu selbst; b. Die Auffassung seiner Anhänger, wer die Theorie der Riten, die Prinzipien der Ethik und die Theorie der *yin-yang* sowie fünf Elemente weiterhin erörtert hatten; c. Die Auffassung seiner Kritiker, die sich als am schattenhaftesten darstellen. Ich bin der Meinung, dass der Hauptteil des überlieferten CQFL aus den sogenannten „hundert dreiundzwanzig Aufsätze“ stammte, die dem Bericht von Ban Gu zufolge tatsächlich von Dong Zhongshu selbst geschrieben wurden. Was die Zusammensetzung, die Ordnung der Kapitel, sowie den Titel des Werkes angeht, stimme ich der Meinung von Sarah Queen zu, dass es später anonym zusammengesetzt wurde. Insbesondere bei den Behandlungen der „fünf Elemente“ könnte diese Möglichkeit noch größer sein, dass die Menschen der späteren Zeit – entweder die Anhänger von Dong oder die anderen Kritiker – ihre eigenen Ansichten ins CQFL eingebracht hatten. Was in dieser Arbeit diskutiert wird, ist aber hauptsächlich die Behauptungen über die menschliche Reform durch Erziehung, die moralische Regierung

es gut an die Dinge anschließt, die wir in Werken wie LSCQ und HNZ beobachten können. Wegen seines konsequenten Glaubens an die Resonanz zwischen Himmel und Menschen behauptete Dong Zhongshu, dass die Errichtung der Amtsnamen und die Arbeitsteilung mit der kosmischen Ordnung und dem Wechsel der vier Jahreszeiten übereinstimmen sollen. Selbst die konkrete Zahl der Amtstitel müsse dem Prinzip der numerischen Korrespondenz folgen.<sup>1</sup> Dong stimmte noch der Auffassung der legalistischen und Huang-Lao Lehre zu, dass eine Amtsstelle nicht zugleich verantwortlich für verschiedene Dienste solle. Mittels der Analogie, dass die Augen, Ohren und Hände des Menschen die unterschiedlichen Objekte nicht gleichzeitig gut behandeln können, betonte Dong Zhongshu die absolute Konzentration, die jeder Beamte für seinen Zuständigkeitsbereich besitzen solle. Seine auf der Zeichenbildung beruhende Erklärung hatte den Unterschied zwischen *zhong* 忠 (Treu) und *huan* 患 (Unheil) schöpferisch interpretiert: Wenn das Herz sich nur mit einer Sache beschäftigt, heißt es Treu (*zhong*), und daher kann die Sache gut erledigen; Wenn man jedoch versucht, zwei Sachen gleichzeitig zu dienen, heißt es Unheil (*huan*), weil schlimme Folge dadurch verursacht werden könnte.<sup>2</sup> Daher ist zu unterstreichen, dass die Arbeit, die Talente herauszusuchen, nur der erste Schritt ist. Wichtiger und auch schwieriger für den Fürst ist, Ihnen die angemessenen Zuständigkeitsbereiche zu verleihen. In seinem zweiten Antwortbrief an den Kaiser Wu hatte Dong Zhongshu eine Erwartung ausgedrückt:

Ich habe gehört, wie ein weiser König das Reich regiert. In ihrer Jugend ließ er sie [die künftigen Beamten] durch Lernen [die Praxis] einüben. Wenn sie

---

sowie die gesellschaftlichen Ethiken, die sich mit den Ideen in den drei Briefen von Dong Zhongshu ganz identisch sind. Deswegen kann man die Worte des CQFL, die im Folgenden erörtert werden, als die Idee von Dong Zhongshu betrachten. Für die ausführlicheren Darlegungen dieses Themas siehe Saiki Tetsuro 齋木哲郎, „Guanyu Chunqiu fanlu de weishu shuo 關於春秋繁露的偽書說“, übers. von Hu Yiming 胡亦名. In: Wei Yanhong 魏彥紅 (hrsg.), *Dong Zhongshu yu ruxue yanjiu* 董仲舒與儒學研究 (die dritte Band). Chengdu, Bashu shushe, 2015. S.107-117. Sarah A. Queen, *From chronicle to canon: The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. New York, Cambridge University Press, 1996. S.69-112. Die Dissertation von Gary Arbuckle: *Restoring Dong Zhongshu: An experiment in historical and philosophical reconstruction*. Vancouver, The University of British Columbia, 1991. S.316-42. Michael Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*. Leiden, Boston, Brill, 2011. S.191-214.

<sup>1</sup> Das Prinzip heißt, die himmlische Zahl zu treffen (*zhong yu tianshu* 中於天數). Siehe Kapitel „Guanzhi xiang tian 官制象天“ des CQFL. CQFLYZ, 7.24.217f.

<sup>2</sup> ebd. 12.51.346f.

erwachsen waren, [setzte] er die Talente an die [richtigen] Amtsstellen.<sup>1</sup> 臣聞聖王之治天下也，少則習之學，長則材諸位。

Die Verständnisschwierigkeit besteht in den letzten drei Zeichen: 材諸位. Der Erläuterung von Ying Shao 應劭 (ca. 153-196) zufolge bedeuten sie, dass der weise König „die Beamten ihren Fähigkeiten oder Schwächen gemäß an die [geeigneten] Amtsstellen einsetzen soll.“<sup>2</sup> Damit war Yan Shigu 顏師古 (581-645) auch einverstanden. Er zeigte allerdings außerdem ein dynamisches Gleichgewicht zwischen Einsetzung der Beamten und Prüfung der Talente auf. Seiner Meinung nach könne selbst der sogenannte „heilige König“ die Identität zwischen Namen und Gegenstand nicht jedes Mal garantieren. Deshalb solle der Fürst den realistischen Leistungen Ausschau halten und die Beurteilung der Beamten öfters aktualisieren.

Selbstverständlich ist die eigene Auslegung von Dong Zhongshu am überzeugendsten. Eine ähnliche Abhandlung findet man in demselben Brief. Da schlug er Kaiser Wu vor:

Erst wenn [Sie] die Talente gemessen haben, verleihen Sie Amtsstellen; Nachdem [Sie] Tugend aufgezeichnet haben, stellen Sie die Stellungen erst fest.<sup>3</sup> 量材而授官，錄德而定位。

Offensichtlich stammte diese Methodologie ursprünglich aus der legalistischen und Huang-Lao Lehre. Als *Gongyang*-Expert musste Dong Zhongshu allerdings zur konfuzianischen Tradition, der „Richtigstellung der Namen“, zurückkommen. In der langen Abhandlung „Die Namen und Bezeichnungen tiefgreifend anschauen“ (*Shencha minghao* 深察名號) des CQFL hat er die Arbeit von Konfuzius und Xunzi fortgesetzt. Außer dieser konsequenten Tradition muss man doch auch bemerken, dass die sorgfältige Überprüfung des Namens in seinem philosophischen System die andere Bedeutung zeigt. Das ist, die „Einheit des Himmels und Menschen“ zu begründen. Nachdem sie auf die theoretische Grundlage der Denker der Vor-Qin-Zeit, die glaubten, dass das menschliche Herz als der Wohnsitz bzw. das Gefäß des rechten Wegs (*dao*) funktioniert, hingewiesen hat, fasst Sarah Queen drei wichtige und zusammenhängende Aspekte der Innovationen von Dong Zhongshu zusammen: a. Der Weg liege sich sowohl an den tausend Dingen in der Naturwelt als auch an den kosmischen Wandlungen bzw. dem

---

<sup>1</sup> HS 56/2510.

<sup>2</sup> ebd. 56/2511.

<sup>3</sup> ebd. 56/2513.

Wechsel der vier Jahreszeiten; b. Diese Epistemologie führe zur zweiten Innovation, und zwar müsse man wieder vom Innen zum Außen gehen, um die Harmonie mit der Natur bzw. dem Himmel zu schaffen; c. Die dritte Innovation entstehe auf die natürliche Weise, nämlich die erneute „Himmel-Mensch-Beziehung“ mithilfe technischer Sprache zu erreichen, was weiterhin davon abhängen, die Namen und Bezeichnungen tiefgreifend anzuschauen. Sarah Queen hat ihren Schwerpunkt später auf die „numerische Identität“ gestellt, welche als Kern der Kosmologie von Dong Zhongshu betrachtet werde.<sup>1</sup> Dass die präzise Anwendung der vielfältigen Namen im CQFL besonders betont wurde, dient der Einheit des Himmels und Menschen. Erst wenn die Namen und Bezeichnungen richtiggestellt wurden, sei die Harmonie zwischen menschlichen Handlungen und himmlischem Vorbild erreichbar. Aus dieser Motivation mussten die Namen und Bezeichnungen bei seiner Philosophie zur Heiligkeit gebracht werden. Er informierte uns, dass der weise Mensch bei der Herstellung der Namen nicht anders als die Ordnung des Himmels und der Erde nachahmen konnte, weil ihm keine historische Erfahrung zur Verfügung gestanden hatte. Die Namen stammen vom großen Weg des Himmels und der Erde, und erlangen deshalb die geborene Legitimität:

Die Richtigkeit von Namen und Bezeichnungen wird von Himmel und Erde entlehnt. Himmel und Erde bilden den großen Sinn der Namen und Bezeichnungen.<sup>2</sup> 名號之正，取之天地，天地為名號之大意也。

Diese geborene Richtigkeit benötigt selbstverständlich die „tiefgreifende Anschauung“:

Die Namen sind die von den Weisen entfaltete Idee des Himmels. Es geht auf keinen Fall an, dass man diese nicht tiefgreifend anschaut.<sup>3</sup> 名則聖人所發天意，不可不深觀也。

Im Vergleich zur traditionellen Behandlung der „Richtigstellung der Namen“ hatte Dong Zhongshu ihre Bedeutung mit der Himmel-Mensch-Beziehung verbunden. Indem er behauptete, dass „die Sachen ihren Namen jeweils folgen, und die Namen dem Himmel jeweils folgen 事各順於名，名各順於天“<sup>4</sup> hatte er nicht nur die Möglichkeit bewiesen, dass die Namen und

---

<sup>1</sup> *From chronicle to canon*, S.237f.

<sup>2</sup> Kapitel „Shencha minghao 深察名號“. CQFLYZ, 10.35.285.

<sup>3</sup> ebd. 10.35.288.

<sup>4</sup> ebd.

Bezeichnungen richtiggestellt werden können, sondern auch die Notwendigkeit erläutert, dass die Namen und Bezeichnungen richtiggestellt werden müssen. Die Namen, die ursprünglichen dem Himmel folgen, braucht man nicht mehr berichtigen. Sie sind bereits die von Xunzi bewunderten „richtiggestellten“ Namen gewesen. Allerdings muss man sie von den Namen im realistischen Leben, die jeden Tag gebraucht werden und öfters in die Divergenz mit den von ihnen gezeigten Gegenständen geraten, mit Sorgfalt unterscheiden: Es gibt bei Dong Zhongshu deshalb zwei Sorte „Namen“. Diese vom Weisen hergestellten sind die „perfekten Namen“, die sich dem himmlisch Sinne immer anpassen und als Vorbild genommen werden können; Jene im Leben verwendeten müssen sich aber jederzeit richtigstellen, weil sie die potenzielle Krise beinhalten. Indem er diese zwei Sorten von „Namen“ eingeteilt, hatte Dong Zhongshu die Idee der „Richtigstellung der Namen“ vorangetrieben. Dazu kommentierte Su Yu 蘇輿 (1874-1914), der Gelehrte der späten Qing-Zeit:

Die Weisen haben die Namen eingerichtet, indem sie dem Himmel folgten. Die späteren Könige spürten den Namen nach, um den Gegenstand einzufordern. Ist der Gegenstand in Ordnung, so dient man damit dem Himmel.<sup>1</sup> 聖人因天以制名，後王循名以責實。實治所以事天。

Der „Himmel“ wurde nun in das alte Thema, die Name-Gegenstand-Beziehung eingeführt. Nur wenn man den Namen – natürlich die erste Sorte, die vom Weisen hergestellten Namen – folgt, steht der Gegenstand erst in Ordnung und der Himmel wird gut bedient. D.h., die Befolgung des Namens kann die Gehorsamkeit zum Himmel bedeuten. Su Yu hat die Name-Gegenstand-Beziehung mit der Himmel-Mensch-Resonanz nebeneinandergestellt, um die Tatsache aufzuweisen, dass die Innovation von Dong Zhongshu gerade auf der methodologischen Basis von konfuzianischer, legalistischer und Huang-Lao Lehre entwickelt hatte. Nun habe der Name die Unabhängigkeit und Heiligkeit außer ihrer Verbindung mit dem tatsächlichen Gegenstand. Deswegen solle die Richtigstellung sich nicht mehr bloß auf die Identität zwischen Namen und Gegenstand konzentrieren, sondern auch nach dem Einklang mit der Naturwelt bzw. himmlischen Ordnung streben. Dadurch hat Dong Zhongshu selbstverständlich die frühen

---

<sup>1</sup> CQFLYZ, 10.35.288.

Daoisten sowie die späteren Mohisten, die den Namen nur als Untergeordneten des Gegenstands betrachteten, grundlegend bestritten.

Obwohl er die Heiligkeit des Namens betonte, blieb Dong Zhongshu immer noch sehr nüchtern. Er erinnerte uns daran, dass die Namen von der Wahrheit abstammten. Weichen sie davon ab, werden sie nicht mehr als „Namen“ funktionieren.<sup>1</sup> Hier meinen die „Namen“ offensichtlich die zweite Sorte, die häufig in den Konflikt mit Gegenstand geraten und jederzeit richtigzustellen sind. Als ein Expert in der *Gongyang-Überlieferung* erkannte Dong Zhongshu natürlich, dass die korrekte Anwendung des Namens die Voraussetzung dafür anbietet, die Ideen präzise darzulegen. In seinem philosophischen System, das sich um die Himmel-Mensch-Beziehung entfaltet, wurde die Diskussionen über Namen und Gegenstand zwar unter den Behandlungen, dem Himmel zu folgen und dienen, gestellt – sein Interesse lag ja nicht – wie die Denker der Vor-Qin-Zeit – an der Interaktion zwischen Namen und Gegenstand, aber der Abhandlungstitel, „tiefgreifende Anschauung“, hat bereits auf die Überprüfung der Name-Gegenstand-Beziehung hingewiesen. Das heißt, man müsse die Namen überprüfen und berichtigen, sobald sie in der Praxis gebraucht werden.

Dong Zhongshu selbst zeigte uns ein Beispiel, wie man die Substantive unterscheiden kann – das ist der Vorteil der *Gongyang*-Gelehrten. Um die Namen (*ming* 名) und Bezeichnungen (*hao* 號), die er immer nebeneinander stellte und sie schwierig zu identifizieren sind, zu unterscheiden, verwendete Dong Zhongshu die typische Interpretationsmethode der *Gongyang*-Lehre:

Die Namen sind zahlreicher als die Bezeichnungen. Die Bezeichnungen beziehen sich auf das große Ganze [der Dinge]. Was die Namen angeht, so benennen sie die Untergliederung und Aufteilung [des großen Ganzen]. Die Bezeichnungen sind allgemein und zusammenfassend, und die Namen sind ausführlich und kategorisch. Was die Kategorien angeht, so [können sie] die Sachen vollständig identifizieren. Da [die Bezeichnungen] allgemein sind, [können sie nur] von dem großen [Überbegriff] handeln.<sup>2</sup> 名眾於號。號其大全。名也者，名其別離分散也。號凡而略，名詳而目。目者，徧辨其事也；凡者，獨舉其大也。

---

<sup>1</sup> CQFLYZ, 10.35.290.

<sup>2</sup> ebd. 10.35.286f.

So sind die Namen komplizierter und verbinden sich enger mit den Dingen als die Bezeichnungen. Deshalb muss man mehr Mühe investieren, um die Namen zu pflegen. Das erklärt auch, warum der Name statt der Bezeichnung die Bewunderung verdient, und warum das „Richtigstellung der Namen“ statt „Richtigstellung der Bezeichnungen“ heißt. Erwähnenswert ist, dass weder der Namen noch die Bezeichnung von der Bedeutung „Berühmtheit“ handeln. Dieser Punkt muss hier besonders aufgewiesen, weil der „Name“ sich im Kontext der Han-Zeit – insbesondere der Späteren Han – auch auf den „Ruhm“ bezieht. Der geschichtliche Hintergrund ist komplex, sodass das Thema erst im nächsten Kapitel behandelt wird. Die Beiträge von Dong Zhongshu zur Entwicklung der *mingfen*-Theorie liegt allerdings nicht nur an der abstrakten Erörterung der Heiligkeit der Namen. Die wichtigste Innovation stellt sich bei der Aufrichtung des neuen Ethiksystems, mit dem die „Namenlehre“ vom politischen zum gesellschaftlichen Bereich erfolgreich erweiterte. Im Folgenden untersuchen wir, wie dieses Ethiksystem die hauptsächlichsten menschlichen Beziehungen beinhaltet, um die Zuständigkeitsbereiche der unterschiedlichen Rolle in ganzer Gesellschaft festzulegen.

### 3. „Gang 綱“ und „Ji 紀“: Die Aufrichtung des gesellschaftlichen Ethiksystems

#### 3.1. Die „Drei Hauptstränge“ (*sangang* 三綱): vom CQFL zum BHTY

Das System des Zuständigkeitsbereichs zielt vor allem auf die Errichtung einer stabilen Politik- und Gesellschaftsordnung ab. Die Verdeutlichung der Fürst-Untertan-Grenze befand sich immer an der zentralen Stelle der Behandlungen vor der Han-Zeit. Trotzdem soll nicht vernachlässigt, dass Konfuzius die Vater-Sohn- neben der Fürst-Untertan-Ethik gestellt hatte, damit er auf die Wichtigkeit der familiären Beziehung, von der aus sich die gesellschaftlichen Beziehungen herausbilden, hindeutete. In alter partriarchalischen Gesellschaft wurde die Vater-Sohn-Beziehung, die auf der Blutsverwandtschaft beruht, sogar als Grundstein betrachtet: Die



Macht und Autorität, die Vater und Fürst gegen Sohn und Untertan besitzen, sind wesentlich identisch. Andererseits weisen der Zuständigkeitsbereich des Sohnes der des Untertans auch die ähnlichen Pflichten auf: Die Gehorsamkeit bildet den Kern der Pietät und Loyalität. Gerade aus diesem Grund wurde die Vater-Sohn- öfters noch vor der Fürst-Untertan-Ethik gestellt. Der literarische Meister der Nördlichen Song, Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072), hat die bekannten rhetorischen Fragen aufgestellt – „Wie kann man ohne Vater geboren sein? Womit kann man ohne Fürsten leben?“<sup>1</sup> – welche die entscheidende Stellung der zwei Paare Beziehungen klar gezeigt hatte.

Außerdem haben wir vorher bereits erkannt, dass die andere familiär Beziehung – die zwischen Mann und Frau –, welche vom Ehebund handelt, auch als grundlegende menschlichen Beziehung angesehen wurde. Manchmal kam sie sogar vor der Vater-Sohn- und Fürst-Untertan-Beziehung vor.<sup>2</sup> Im Buch der Wandlung schrieb der Tuan 彖 Kommentar des „Jiaren 家人“ Hexagramms, dass „die Richtigstellung der Mann-Frau-Beziehung die große Bedeutung des Himmels und der Erde präsentiert“. Deshalb „würde alles unter dem Himmel befestigt, indem man die Familie richtigstellt.“<sup>3</sup> Dass die harmonische familiäre Beziehung die Voraussetzung für die stabile Politik- und Gesellschaftsordnung ist, glauben die Chinesen bis heute immer noch. Der Spruch „Wenn die Familien harmonisch sind, blühen die zehntausend Sachen auf 家和萬事興“ ist der lebendige Lieblingsrefrain in China.<sup>4</sup> Wie gesagt ist die Mann-Frau-Beziehung zwar in den Behandlungen von HFZ und LSCQ schon neben der Fürst-

---

<sup>1</sup> XWDS 15/162.

<sup>2</sup> „Xugua 序卦“ des *Buches der Wandlung*. Siehe ZYZY, 9.10.336.

<sup>3</sup> ebd. 4.158. Auch bekannt im *Daxue* 大學: „Diejenigen, die den Staat in Ordnung bringen wollen, müssen erst ihre Familien in Harmonie halten 欲治其國者,先齊其家.“ Es liegt nahe, dass in verschiedenen alten Texten keine Übereinstimmung erreicht wurde, ob die Mann-Frau- oder die Vater-Sohn-Beziehung der Grundstein der menschlichen Beziehungen ist. Im Vergleich zur Vater-Sohn-Ethik hat die Mann-Frau-Ethik selbstverständlich mehr Wert auf die Rolle, die Frau/Mutter in familiärer Beziehung spielt. Das wird selbst in der patriarchalischen Gesellschaft von historischen Protokollen überzeugend begründet. Der Beobachtung von Hou Xudong 侯旭東 zufolge war die Stellung der Mutter bzw. Frauen bis zur Han-Zeit noch nicht niedrig. Die Fälle fanden häufig statt, dass ein Kind dem Nachnamen seiner Mutter folgte, oder von seinen mütterlichen Verwandten ernährt wurde. Der Einfluss der mütterlichen Familie sollte deswegen nicht unterschätzt werden. Allgemein geglaubt war die Stellung der Vater-Sohn-Ethik erst am Ende der Früheren Han aufgestiegen. Siehe Hou Xudong, *Beichao cunmin de shenghuo shijie – chaoting, zhouxian yu cunli* 北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里. Peking, Shangwu yinshuguan, 2015. S.67-81.

<sup>4</sup> Dieser Ausspruch stammt aus einem qingzeitlichen Roman „Die komische Lage, die in zwanzig Jahren gesehen wurde“ (*Ershi nian mudu zhi guai xianzhuang* 二十年目睹之怪現狀) von Wu Yanren 吳趸人 (1866-1910).

Untertan- sowie Vater-Sohn-Beziehung gestanden, aber sie dient vor allem dem politischen Zweck. Erst bis zu Dong Zhongshu, in dessen Philosophie die *yinyang*-Theorie eine wichtige Rolle spielt, begann die Mann-Frau-Beziehung den neuen Inhalt dazustellen:

Die Bedeutungen von Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, sind alle dem Weg von *Yin und Yang* entnommen. Der Fürst gehört zu *Yang*, und der Untertan gehört zu *Yin*. Der Vater gehört zu *Yang*, und der Sohn gehört zu *Yin*. Der Mann gehört zu *Yang*, und die Frau gehört zu *Yin*.<sup>1</sup> 君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。

Daher haben die drei Paare grundlegender menschlicher Beziehungen von der reinen politischen Behandlung befreit, und dienen direkt der Himmel-Mensch-Beziehung, die von Dong Zhongshu besonders beachtete. Sie haben nun den Zugang zur gesellschaftlichen Ethik bekommen. Von der Lebenserfahrung hatten die alten Menschen seit früher Zeit bereits erkannt, dass der Schlüsselteil zuerst herausgefunden und erfasst werden muss, wenn man den komplizierten Gegenstand behandelt. Bei der Fischerei oder Jagd – der wichtigen Weise, durch welche die Menschen der frühen Zeit ihre Lebensmittel erlangten – wird das schwere Netz (mit Fisch oder Jagdbeute) leicht hergezogen, indem man die dicksten Strängen, die *gang* 綱, erfasst. Allmählich wurde metaphorisch übertragen auch das Wesentliche bzw. der Schlüsselteil als *gang*, der „Hauptstrang“ benannt. Die Wörter, wie *gangling* 綱領, *gangmu* 綱目, oder *gangyao* 綱要, weisen alle auf den Kerninhalt des Gegenstands hin. Jedoch im alten China war das wichtigste Wort, das von *gang* gebildet wird, zweifellos das „*sangang* 三綱“ gewesen, mit dem die obigen drei Paare der grundlegenden menschlichen Beziehungen allgemein bezeichnet wurden. Diese Ausdrucksrede kam zuerst auch im CQFL vor:

Der Himmel präsentiert sich als der Fürst, der [alle Dinge] mit Tau bedeckt. Die Erde präsentiert sich als der Untertan, der [den Fürsten] hält und trägt. Yang präsentiert sich als der Mann, der das Leben gibt. Yin präsentiert sich als die Frau, die [den Mann] unterstützt. Der Frühling präsentiert sich als der Vater, der das Leben gibt. Der Sommer präsentiert sich als der Sohn, der [den Vater] ernährt. [...] Die drei Hauptstränge des königlichen Wegs kann man im Himmel suchen.<sup>2</sup> 天為

---

<sup>1</sup> Kapitel „Jiyi 基義“ des CQFL. Siehe CQFLYZ, 12.53.350.

<sup>2</sup> ebd. 12.53.351. Außer dieser Belegstelle vom Kapitel „Jiyi“ erwähnte Dong Zhongshu im Kapitel „Shencha minghao“ auch, dass man „den *sangang* 三綱 und *wu ji* 五紀 folgen soll“. Aber soweit hat er wenig von der *sangang*-Theorie entfaltet.

君而覆露之，地為臣而持載之；陽為夫而生之，陰為婦而助之；春為父而生之，夏為子而養之。[...]王道之三綱，可求于天。

Dass zwei von diesen drei grundlegenden Beziehungen von der Familie handeln, weist darauf hin, dass der Han-Konfuzianer sich bereits nach der Aufrichtung des familiären bzw. gesellschaftlichen Ethiksystems gewendet haben. Das zählt zu einer bedeutenden ideellen Wendung in der Geistesgeschichte Chinas: Während die meisten Gelehrten der Vor-Qin-Zeit den Schwerpunkt ihrer Behandlungen auf die politische Bedeutung des Zuständigkeitsbereichs konzentriert hatten, erweiterte sich die *mingfen*-Theorie in der Han-Zeit allmählich zum gesellschaftlichen Bereich. Das liegt zweifellos nahe, dass die hanzeitliche Lehre nicht mehr nur auf die politischen Eliten abzielte. Stattdessen wurde die gesellschaftliche Erziehung, die sich hauptsächlich gegen die einfachen Menschen, die selten Zugang zur systematischen Bildung bekommen konnten, richtete, endlich berücksichtigt. Ihnen schienen die *yinyang*- und Fünf-Elemente-Theorie sowie die mysteriöse Himmel-Mensch-Resonanz natürlich immer noch obskur und unverständlich zu sein, aber unbestreitbar ist, dass sich die Zuständigkeitsbereiche der gesellschaftlichen „Namen“, die nicht in der politischen Philosophie diskutiert werden müssen, mit der Sorge des allgemeinen Volks wie nie zuvor verknüpft hatten.

Allerdings war die *sangang*-Theorie bei Dong Zhongshu noch nicht ausgereift. Ihre vollständige Entwicklung, die sie als den ethischen Grundstein begründet, wurde in der Zeit der Späteren Han erledigt. Im 4. Jahre des Jian Chu 建初 (79) vom Kaiser Zhang (Reg. 75-88) fand die bekannte Sitzung des „Weißtigerpalasts“ (*Baihu guan* 白虎觀) im 4. Jahre des Jian Chu 建初 (79) vom Kaiser Zhang der Späteren Han statt, damit die damaligen Konfuzianer versuchten, die Bedeutung der kanonischen Werke festzulegen. Als Beschluss dieser Sitzung galt die *Baihu tongyi* 白虎通義 (BHTY), die vom Kaiser Zhang gebilligt und von Ban Gu 班固 (32-92) systematisiert und ausgefeilt wurde, daher als die offizielle Erklärung der kanonischen Werke. Ähnlich wie die Formulierung der damaligen populären Erläuterung der *Frühlings-Herbstannalen* hatte BHTY auch mit zahlreichen „Frage-Antwort“-Spielen die richtiggestellten Bedeutungen der verschiedenen Substantive dargelegt. Obwohl die Weißtiger-Sitzung sich vor allem auf die Festlegung der kanonischen Bedeutung abzielte, war Ban Gu jedoch sehr klar, dass die detaillierte Erklärung der Artikel, die in der erneuerten konfuzianischen Philosophie wichtige Rolle spielten, und die der Regierung des vereinigten

Reichs dienten, viel wichtiger als die umständlichen Kommentare zu jedem Wort und Satz der Klassiker sei. Deshalb erscheint BHTY formal wie ein konfuzianisches Wörterbuch zu sein, das „die rituellen Namen als Hauptstränge aufgebaut, und nicht nach den Bedeutungen der Klassiker gliedert wurde 以禮名為綱，不以經義為區“<sup>1</sup>. Vom dieser Erklärungsspektrum der vielfältigen Artikel befand sich die Behandlung der „Drei Hauptstränge“ an zentraler Stelle. Der Unterschied, das selbe Wort *sangang* im BHTY und im LSCQ dargestellt hat, ist der erste Punkt, den wir erläutern müssen. Mit dem Zitat der rituellen Apokryphen namens „Han Wen Jia 含文嘉“ wurde die „Drei Hauptstränge“ anders dargelegt:

Der Fürst ist für den Untertan der Hauptstrang. Der Vater ist für den Sohn der Hauptstrang. Der Mann ist für die Frau der Hauptstrang.<sup>2</sup> 君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。

Der „Hauptstrang“, *gang*, bezieht sich zwar immer noch auf die grundlegende menschliche Beziehung, aber in dieser grammatischen Struktur, dass der Fürst, Vater, Mann der „Hauptstrang“ des Untertans, Sohns und der Frau sei, kann er offensichtlich nicht mehr Hauptbeziehung bedeuten.<sup>3</sup> Hier erhält er einen übertragenen Sinn: die Norm. „Der Hauptstrang heißt Entfaltung“, so erklärt BHTY.<sup>4</sup> Die Entfaltung stellt sich gerade als eine Norm oder ein Vorbild dar, welchen zu folgen oder nachzueifern sind. Deshalb weist die „Drei Hauptstränge“ im BHTY auf die Primäre-Sekundäre-Beziehung in jedem Paar der Zuständigkeitsbereiche hin. Zweifellos befinden sich der Fürst, Vater, Mann, wer den „Hauptstrang“ vertreten, nun an der entscheidenden Stellung, während sich der Untertan, Sohn und die Frau, wer gehorsam sein sollen, an der untergeordneten Stellung befinden.

Trotz dieses offenkundigen Unterschieds folgte die *sangang*-Theorie im BHTY der Himmel-Mensch-Lehre des CQFL. Sie behauptete auch, dass die „Drei Hauptstränge“ den Himmel, die Erde, und den Menschen zum Vorbild nehmen.<sup>5</sup> Davon ist die Mann-Frau-Beziehung

---

<sup>1</sup> Siehe Liu Shipai, „Baihu tongyi yuanliu kao 白虎通義源流考“. BHTSZ, S.784.

<sup>2</sup> Kapitel „Sangang liuji 三綱六紀“ des BHTY. Siehe BHTSZ, 8.373f.

<sup>3</sup> Tjan Tjoe Som (1903-1969) übersetzte diese Stelle auf Englisch folgendermaßen: „The [relation the] Lord has with the subject [belongs to] the Major Relationships, so do [the relation] the father has with his son, and [the relation] the husband has with his wife“. Diese Übersetzung kann jedoch das Wort *wei* 為 nicht gut erklären. Siehe Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Leiden, E.J.Brill, 1949. Vol.2, S.559.

<sup>4</sup> BHTSZ, 8.374.

<sup>5</sup> ebd. 8.375.

weiterhin zu behandeln. Die Auffassung von BHTY zufolge passt die Mann-Frau-Beziehung sich am *yinyang*-Verhältnis an. Yin und Yang können zwar nicht ohne das jeweils andere existieren, aber Yin spielt die Rolle der Unterstützung und Gehorsamkeit, während Yang sich immer als heiß, lebendig und leitend darstellt. Die Stellungen der Beiden sind nicht im Gleichgewicht, was durch einen Kapiteltitel des CQFL, „Würde von Yang und Niedrigkeit von Yin“ (*yangzun yinbei* 陽尊陰卑) aufgezeigt wurde. Neben den drei grundlegenden menschlichen Beziehungen gibt es andere wichtige gesellschaftliche Ethiken, die die „Drei Hauptstränge“ als Zusatz unterstützen. Sie sind die sogenannten *liuji* 六紀. Um diesen Begriff vollständig zu verstehen, muss man zuerst auf die frühen Diskussionen über die menschlichen Beziehungen in der Vor-Qin-Zeit zurückblicken.

### 3.2. Von den „fünf Ethiken“ bis zu den „Sechs Seidenköpfen“

Der Versuch, alle wichtigen menschlichen Beziehungen einzuschließen und ihre jeweiligen Pflichten festzulegen, war bereits in der Zeit der Streitenden Reiche gewagt worden. Damals wurden fünf Paare menschlicher Beziehungen als Grundstein der Gesellschaft angesehen. Menzius hatte sich erinnert, dass Xie 契, der Vorfahre der Shang, dem Volk die fünf Ethiken gelehrt hatte. Dabei wurde außer der späteren „Drei Hauptstränge“, der Fürst-Untertan-, Vater-Sohn- und Mann-Frau-Beziehung noch die zwischen Älteren und Jüngeren sowie den Freunden erwähnt.<sup>1</sup> Auch findet man in der einflussreichen Abhandlung *Mitte und Normalität* (*zhongyong* 中庸), einem Werk, das die Tradition dem Zisi 子思 (ca. 483-402 v. Chr.) zugeschrieben hat, dem Lehrer des Menzius und gleichzeitig dem Enkel des Konfuzius, diese „fünf Hauptbeziehungen“, die da als „allgemein gültigen Wege“ (*dadao* 達道) bezeichnet wurde.<sup>2</sup> Die „fünf Ethiken“ spielte die dominierende Rolle in der frühen ideellen Welt Chinas

---

<sup>1</sup> Menzius: 5.4.

<sup>2</sup> Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) erklärte das Wort *dadao* 達道 als „den Weg, auf dem alles unter dem Himmel gehen muss“. Es scheint, dass dieser „達“ gar nichts mit der Bedeutung „angekommen“ oder „Ungehinderte“, das später im 5. Kapitel erörtert wird, zu tun hat. Außerdem hat Zhu Xi diesen „allgemein gültigen Weg“ an den „fünf

und war immer noch einflussreich am Anfang der Früheren Han. Ein überzeugender Beleg dafür ist, dass der HNZ sie wiederholt hatte:

[Die fünf Kaiser und drei Könige] richteten die Gerechtigkeit zwischen Fürst und Untertan, die Nähe zwischen Vater und Sohn, die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, die Abfolge zwischen Älteren und Jüngeren sowie die Gegenseitigkeit zwischen Freunden ein. Dies sind die fünf [grundlegenden menschlichen Beziehungen].<sup>1</sup> 制君臣之義、父子之親、夫婦之辨、長幼之序、朋友之際，此之為五。

Allerdings hatten die hanzeitlichen Gelehrten schnell bemerkt, dass die alten fünf Ethiken nicht mehr reichten, das neue *mingfen*-System, das den allen Schichten der Gesellschaft gültig war, zu unterstützen. Auf der Grundlage der „Drei Hauptstränge“ wurden sechs anderen untergeordneten menschlichen Beziehungen deswegen aufgestellt, welche *liuji* 六纪, die „Sechs Seidenköpfe“ heißen. Im BHTY wurden sie folgendermaßen erläutert:

Die Sechs Seidenköpfe beziehen sich auf die [Beziehung zwischen] Onkeln in väterlicher Linie, älteren und jüngeren Brüdern, Menschen desselben Stamms, Onkeln in mütterlicher Linie, Lehrern und Vorgesetzten, sowie Freunden. [...] Der Weg der Sechs Seidenköpfe waltet, wenn Respekt vor den Onkeln in väterlicher Linie und Brüdern gezeigt wird, wenn die Onkel in mütterlicher Linie Gerechtigkeit haben, wenn die Menschen desselben Stammes Abfolge haben, wenn sich die Brüder nahe sind, wenn die Lehrer und Vorgesetzten Ehrung erhalten, und wenn zwischen Freunden die alte [Zuverlässigkeit] bleibt.<sup>2</sup> 六纪者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。[...] 敬諸父兄，六纪道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。

Nach der Interpretation von Xu Shen bedeute der *ji* 紀 den Kopf der Seide, mit dem die Seiden sich voneinander trennen können. Parallel zur Erklärung von *gang* wurde *ji* im BHTY als „Regel“ dargelegt.<sup>3</sup> Die spätere übertragene Bedeutung „Disziplin“ ist gerade daraus gekommen. Die Nebeneinanderstellung von *gang* (Hauptstrang) und *ji* (Seidenkopf) kann auf das *Buch der Oden* (*Shijing* 詩經) zurückgehen.<sup>4</sup> Selbstverständlich stellt sich der Seidenkopf

---

Vorbildlichen“ (*wudian* 五典) des Pseudoüberlieferung des Kong [Anguo] des *Shangshu* angeschlossen, was allerdings ein bisschen hergeholt scheint. Siehe Zhu Xi 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Peking, Zhonghua shuju, 1983. S.28f.

<sup>1</sup> Kapitel „Taizu xun 泰族訓“ des HNZ. Siehe HNZJS, 20.1388.

<sup>2</sup> BHTSZ, 8.373f.

<sup>3</sup> ebd. 8.374.

<sup>4</sup> Im Gedicht „Yupu“ 棧樸 der *daya* 大雅 Sammlung.

nicht so wichtig wie den Hauptstrang dar, aber er ist auch die nötige Ergänzung, die das ganze Netz befestigen kann. Die „Sechs Seidenköpfe“ helfen den „Drei Hauptsträngen“, so dass das ethische Netz jeden Angehörigen der Gesellschaft beinhalten können. Die Zusammenarbeit zwischen „Hauptsträngen“ und den „Seidenköpfen“ hatte BHTY im Folgenden sortiert:

Lehrer und Vorgesetzte sind der Seidenkopf des Fürst-Untertan[-Hauptstrangs], weil sie alle einen selbst vollenden. Die Onkel in väterlicher Linie und die Brüder sind die Seidenköpfe des Vater-Sohn[-Hauptstrangs], weil sie die Menschen durch Nähe und Gnade miteinander verbinden. Die Onkel in mütterlicher Linie und die Freunde sind die Seidenköpfe des Mann-Frau[-Hauptstrangs], weil diese alle davon ausgehend, dass sie einigen Willens sind, einem selbst helfen.<sup>1</sup> 師長, 君臣之紀也, 以其皆成己也。諸父、兄弟, 父子之紀也, 以其有親恩連也。諸舅、朋友, 夫婦之紀也, 以其皆由同志為己助也。

Der Seidenkopf des „Menschen desselben Stammes“ (*zuren* 族人) wird hier ausgelassen, wahrscheinlich weil er keine solche „Nähe und Gnade“ zeigt – wie die von Onkeln in väterlicher Linie und Brüdern haben. Diese obigen Korrespondenzen zwischen *gang* und *ji* erscheinen offenbar hergeholt zu sein, aber sie haben deutlich aufgewiesen, dass die „Seidenköpfe“ mit den „Hauptsträngen“ zusammen fungieren müssen. Darüber hinaus ist der Seidenköpfe der Freunde noch zu behandeln: Die hanzeitlichen Gelehrten hatten tatsächlich keine Übereinstimmung erreicht, ob die Beziehung zwischen Freunden, die weder auf dem Ehebund noch auf der Blutsverwandtschaft beruht, auch zur grundlegenden Ethik zählen kann. Obwohl man im LY viele bekannten Reden über die freundliche Beziehung kennt, welche von Konfuzius selbst oder seinen wichtigen Schülern ausgedrückt wurden,<sup>2</sup> steht allerdings immer noch kein überzeugender Beleg für die Folgerung zur Verfügung, dass die Beziehung unter den Freunden so wichtig wie die anderen Ethik, die auf der familiären Verbindung beruhen oder zur ernsthaften Oben-Unten-Beziehung gehören. Menzius hatte die Stellung der Freundschaft zur „fünf grundlegenden Ethiken“ hochgehoben, aber seine Auffassung war selbst innerhalb der konfuzianischen Schule nicht allgemein anerkannt. Im Kapitel *Wangzhi* des *Xunzi* wurde die Ethik der Freunde aus den Hauptbeziehungen verdrängt:

---

<sup>1</sup> BHTSZ, 8.375.

<sup>2</sup> z.B. die erste Rede der *Gespräche* hat den Freund erwähnt: „Ist das nicht auch fröhlich, wenn Freunde haben, die von Fernen kommen?“ Eine der berühmten „täglichen dreifachen Selbstprüfungen“ fragt auch, „ob ich beim Verkehr mit Freunden nicht zuverlässig war?“ (LY: 1.1; 1.4).

Für die Fürst-Untertan-, Vater-Sohn-, ältere und jüngere Brüder-, und Mann-Frau-Beziehung gilt, dass, wenn sie einen Anfang haben, sie auch ein Ende haben, und wenn sie ein Ende haben, sie auch wieder einen Anfang haben. Sie fungieren auf dieselbe Weise wie Himmel und Erde, und dauern genauso lange wie die zehntausend Generationen. Daher nennt man das „die große Wurzel.“<sup>1</sup> 君臣，父子，兄弟，夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。

Offenbar könne die Ethik der Freunde bei Xunzi nicht mit den obigen vier Paare der menschlichen Beziehungen gleichgesetzt werden. Eine komplexe Frage ist daher zu erörtern, ob die gegenseitige Zuverlässigkeit, die als der Grundsatz der Ethik der Freunde gilt, auch unentbehrlich für die Gültigkeit der anderen Ethiken ist. Dass die fünf grundlegenden Ethiken im *Zhongyong* und *Menzius*, die die Zuverlässigkeit unter den Freunden besonders erwähnt hatten, auch im hanzeitlichen HNZ vollständig wiederholt wurde, weist klar auf, dass die „Zuverlässigkeit“ bzw. „Treue“ der Freundschaft mindestens bis zum anfänglichen Zeit der Früheren Han, eine Zeitspanne, in der die neue Ordnung kurz nach jahrelangen Kriegen noch nicht aufgerichtet wurde, noch mit anderen ethischen Forderungen – die Loyalität des Untertans und die Pietät des Sohns, z.B. – als wichtigste Pflichten der Zuständigkeitsbereiche nebeneinander stehen konnte. Um diese Folgerung weiter zu bekräftigen, lesen wir eine andere Erörterung vom HNZ:

Die Pietät zu Eltern, die Brüderlichkeit zu älterem Bruder und seiner Frau, und die Zuverlässigkeit zu Freunden, die kann man ohne Befehl von oben tun. [...] Es gibt den Weg, um Oben anzukommen. Man kann [allerdings] nicht oben ankommen, wenn der eigene Name und Ruf nicht entsteht. Um sich einen Ruf zu machen, gibt es einen Weg. Wer seinen Freunden gegenüber nicht zuverlässig ist, kann sich keinen Ruf machen.<sup>2</sup> 孝於父母，弟於兄嫂，信於朋友，不得上令而可得為也。[...] 上達有道，名譽不起，而不能上達矣。取譽有道，不信於友，不能得譽。

Daher wird bekräftigt, dass die Zuverlässigkeit (*xin* 信) den Inhalt der Gegenseitigkeit (*ji* 際), die im vorher zitierten Kapitel „Taizu xun“ des HNZ vorgekommen war, präzise erklären kann. Als die allseitige Zentralisierung und das Verordnungssystem noch nicht aufgerichtet wurde, reichte die staatliche Gewalt nicht, die gesellschaftliche Gerechtigkeit zu garantieren. Die Zuverlässigkeit zwischen den Menschen, die miteinander ohne Verwandtschaft hatten,

---

<sup>1</sup> XZJJ, 5.9.163.

<sup>2</sup> Kapitel „Zhushu xun“. Siehe HNZJS, 9.703f.



fungierte deshalb als ein Ersatz. Die Lage veränderte sich jedoch, als das Reich versuchte, ein gültiges Regierungssystem, das auf den staatlichen Verordnungen statt der ungeschriebenen Verhaltensregel, aufzurichten.

Diese Änderung hat auch einen Unterschied der kritischen Standpunkte zwischen SJ und HS gebildet. In der Geschichtsschreibung der SJ wurde die Ritterlichen und Attentäter, die wegen ihrer zuverlässigen Persönlichkeit ihren Namen überliefert haben, von Sima Qian groß bewundert. Als die Zeit zu der Späteren Han ankam, konnte man diese „inoffizielle Zuverlässigkeit“ nicht mehr propagieren. Deshalb wurden die obigen zwei Gruppe, die – mit der Sprache des HFZ – mittels Kraft gegen das Verbotene verstießen,<sup>1</sup> im HS entweder fortgelassen oder umgekehrt kritisiert wurden.<sup>2</sup> Ban Gu glaubte, dass die Loyalität zum Fürsten als die große Gerechtigkeit gelte. Deshalb wurde die Zuverlässigkeit bzw. die „ungeschriebene Gerechtigkeit“ zwischen Freunden, die die absolute Loyalität zur würdevollen Seite in jedem Paar der menschlichen Beziehung herausfordern könnte, aus dem ethischen System verdrängt. Derjenige, der die Freundschaft verraten hatte, der allerdings große Treue zum Fürsten zeigte, wurde von Ban Gu angepriesen, was in der Vergangenheit – zumindest in der Zeit von Sima Qian – nicht möglich war.<sup>3</sup> Dass die Ethik der Freunde, die auf der gegenseitigen Zuverlässigkeit beruht, aus den grundlegenden Ethiken abblendete, hatte die wesentliche Wendung der ethischen Idee widerspiegelt: Das Prinzip der „Gegenseitigkeit“, die in langer Vergangenheit als Voraussetzung der gesunden menschlichen Beziehung betrachtet worden war, wurde allmählich von der Aufforderung ersetzt, dem Zuständigkeitsbereich mit einseitiger Treue zu dienen. Daher erhielt das *mingfen*-System als gesellschaftlicher Glaube lange Stabilität. Im Folgenden wird dieses Thema diskutiert.

---

<sup>1</sup> Siehe HFZJJ, 19.49.449; s.a. SJ 124/3181.

<sup>2</sup> Im HS gibt es keine spezielle Biographie für die Attentäter. Obwohl die Biographie der Ritterliche darin bleibt, stimmte Ban Gu ihres Verhaltens nicht zu. Die Zuverlässigkeit, die von der privaten Kameradschaft abhing und als Synonym der Gerechtigkeit existierte, wurde selbstverständlich im zentralisierten Reich, das die vereinigte moralische Disziplin und das Verordnungssystem benötigte, nicht mehr befürwortet.

<sup>3</sup> Der Fall fand in der anfänglichen Zeit der Früheren Han statt. Li Kuang 酈況 hatte seinem Freund Lü Lu 呂祿 verraten, damit er half, die mächtige Lü-Familie zu vernichten. Anscheinend hatte seine Handlung „politische Gerechtigkeit“, aber Li Kuang wurde trotzdem von seinen Zeitgenossen kritisiert, weil er die „Zuverlässigkeit zwischen Freunden“ missbraucht hatte. Ban Gu verteidigte ihn jedoch im HS. Seiner Ansicht zufolge hatte Li Kuang damals gar keine bessere Option, und er hatte die Freundschaft mit Lü Lu bereits beim Fürsten und Vater erhalten („誼存君親“). Durch diesen Fall kann man erfahren, wie sich die Auffassung über die freundliche Beziehung bzw. die „Zuverlässigkeit“ in der Han-Zeit verändert hatte. Siehe SJ 35/2662f; HS 41/2075, 2089.

## 4. Von Gegenseitigkeit zu Einseitigkeit: Dem Zuständigkeitsbereich des Namens mit absoluter Treue zu dienen

Die konfuzianische Philosophie unterscheidet sich von der griechischen Tradition, die den natürlichen Geist bzw. die Mensch-Natur-Beziehung beachtet, und der hebräischen Kultur, die den Mensch-Gott-Vertrag betont – Sie konzentriert sich von den Anfängen stärker auf die moralische Ethik und menschlichen Beziehungen. Wie gesagt ist die Pflicht jedes Individuums zu seinem Zuständigkeitsbereich bestimmt. Dennoch besteht die Kompliziertheit der menschlichen Gesellschaft darin, dass jeder Mensch sich in verschiedenen Beziehungsnetzen befindet. Die Namen des Untertans, Sohns und der Frau haben keinen Sinn, wenn sie sich nicht mit den Namen des Fürsten, Vaters und Mannes verbinden. Das heißt, dass die Pflichten und Ansprüche, die die Zuständigkeitsbereiche verlangen, bei gegenseitiger Beziehung dargestellt werden müssen. Der idealste Zustand erscheint, dass beide das Oben und Unten in der Beziehung seinem Zuständigkeitsbereich mit Loyalität zu dienen – Das stimmt auch mit der Erwartung des Konfuzius – „Der Fürst sei Fürst, der Untertan sei Untertan; Der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn“. Jedoch stellt sich die enttäuschte Tatsache dar, dass die grausamen oder dienstuntauglichen Fürsten und Väter in großer Zahl bestehen. Wenn ein Fürst und Vater sich nicht als der qualifizierte Fürst und Vater benehmen, sollen der Untertan und Sohn immer noch ihre Pflichten als Untertan und Sohn erfüllen? Im Wesentlichen gefragt: Wenn eine Seite in der Beziehung seinen Zuständigkeitsbereich verrät, was soll und kann die andere Seite tun? Das gilt als die unausweichliche Frage im Prozess, ein stabiles und zuverlässiges *mingfen*-System aufzurichten.

### 4.1. Die Gegenseitigkeit der Zuständigkeitsbereiche der Namen

Unsere Diskussion geht von der obigen berühmten Rede des Konfuzius aus: Der Fürst sei Fürst, der Untertan sei Untertan; Der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn“. Normalerweise versteht man diesen Satz als „so-sein zu sollen“, und zwar jede Rolle soll sich benehmen, wie ihr Zuständigkeitsbereich des Namens verlangt. Die potenziellen Fragen dahinter werden sofort aufgestellt: Muss der Untertan dem Fürsten immer mit bedingungsloser Loyalität dienen, auch wenn das Verhalten des Fürsten seinem Namen als „Fürst“ nicht entspricht? Und parallel: Bleibst die Pflichten des Sohns ewig, egal ob die Handlung des Vaters schon gegen seinen Namen als „Vater“ verstößt?

Die allgemeine Auffassung glauben, dass Konfuzius die verneinende Haltung zu den obigen beiden Fragen hielt. He Lin 賀麟 (1902-1992) hat erläutert, dass sowohl die Beschreibung der „richtigen Verneinung“ als auch die Andeutung der „sollenden Verneinung“ in diesem Satz eingeschlossen seien.<sup>1</sup> Wenn der Fürst und der Vater die von ihren Zuständigkeitsbereichen verlangten Pflichten nicht erfüllen, **können** und **sollen** der Untertan und der Sohn ihnen nicht mehr treu und gehorsam dienen. Die Rationalität basiert sich selbstverständlich auf der Grundlage der Gegenseitigkeit: Wenn eine Seite ihrem Namen nicht entspricht, könne sie die andere Seite nicht verlangen, zu ihrem Zuständigkeitsbereich weiter treu zu bleiben. Das bedeutet natürlich, dass die Beziehung des Zuständigkeitsbereichs sofort ausgefallen ist, weil ihre Basis – die Identität zwischen Namen und Gegenstand – bereits zerstört wurde. Die Interpretation von He Lin begründet sich, denn Konfuzius das Prinzip der Gegenseitigkeit wirklich betont hatte:

Der Fürst behandelt den Untertan, wie es die Riten verlangen. Die Untertanen dienen dem Fürsten, wie es die Treue verlangt.<sup>2</sup> 君使臣以禮，臣事君以忠。

Hier behauptete Konfuzius zwar nicht direkt, dass die rechte Handlung des Fürsten, die mit der Aufforderung der Riten übereinstimmt, die Voraussetzung für die Treue des Untertans sei, aber diese zweiseitige Behandlung hat auf die gegenseitigen Pflichten deutlich hingewiesen. Was von

---

<sup>1</sup> He Lin 賀麟, „Wulun guannian de xin jiantao 五倫觀念的新檢討“. In: Zeng Zhenyu 曾振宇 (Hrsg.), *Rujia lunli sixiang yanjiu* 儒家倫理思想研究. Peking, Zhonghua shuju, 2003. S.29.

<sup>2</sup> LY: 3.19. Richard Wilhelm übersetzte *zhong* 忠 als „Gewissen“. Wahrscheinlich hatte er schon bemerkt, dass der Untertan die Selbstständigkeit besitze, sich der Handlung des Fürsten gemäß angemessen benehmen zu können. Das „Gewissen“ deutet auf die Beurteilungsrecht des Untertans hin. Siehe die Übersetzung Wilhelms, S.23.

den „Riten“ und der „Treue“ verlangt wird, ist wesentlich vom Zuständigkeitsbereich des Namens bestimmt. Das Recht der Verneinung bedeutet allerdings keine „Vergeltung“, weil sie letztendlich immer noch auf die Identität zwischen Namen und Gegenstand abzielt. Das Prinzip der Gegenseitigkeit gilt als die Überwachung, die die Handlungen der beiden Seiten zur Treue zu jeweiligem Zuständigkeitsbereich anhält. Die gegenseitigen Pflichten zwischen Fürsten und Untertan wurden vielfach behandelt, welche in langer Zeit als Grundstein der politischen Ethik zählte. In der *Überlieferung des Zuo*, steht die folgende Rede des Yanzi 晏子, des berühmten Kanzlers des Staates Qi, in den Annalen des 25. Jahre des Herzogs Xiang von Lu:

Wenn der Fürst für die Staatsaltäre zu sterben bereit ist, dann ist [der Untertan] bereit für ihn zu sterben. Wenn [der Fürst] für die Staatsaltäre flieht, dann flieht [der Untertan] für ihn. Wenn er aber für sich selbst stirbt und für sich selbst flieht, wer außer seinen privaten Verbindungen wird es wagen, [die Aufgabe] zu übernehmen?<sup>1</sup> 君為社稷死，則（臣）死之；為社稷亡，則（臣）亡之。若為己死而為己亡，非其私昵，誰敢任之？

Ob der Fürst für den Staat stirbt und flüchtet, hatte der Untertan das Recht zu beurteilen und die weitere Handlung zu entscheiden. Die Gegenfrage weist klar auf, dass der Untertan nicht als die „private Verbindung“ des Fürsten gelte. Was er wirklich dient, sei nicht der einzigen Person, sondern den Göttern des Landes und Getreides – den staatlichen Angelegenheiten. Die ethische Gegenseitigkeit sowie die Flexibilität des Untertans wurde bei Menzius deutlicher dargelegt:

Wenn der Fürst den Untertan wie Hand und Fuß ansieht, so sieht der Untertan ihn als Bauch und Herz an. Wenn der Fürst den Untertan wie Hund oder Pferd ansieht, so sieht der Untertan den Fürsten als einen allgemeinen Menschen des Landes an. Wenn der Fürst den Untertan wie Gras oder Kräuter ansieht, so sieht der Untertan den Fürsten als Räuber oder Feind an.<sup>2</sup> 君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。

Von der Behauptung des Konfuzius ist Menzius über dieses Thema offensichtlich einen weiteren Schritt ausgetreten. Besonders erwähnenswert ist, dass Menzius die obigen Worte zum

---

<sup>1</sup> Im 25. Jahre des Herzogs Xiang. Siehe CQZZZY, 36.1015.

<sup>2</sup> *Menzius*: 8.3.

König Xuan von Qi ins Gesicht gesprochen hatte. Bei der Verteidigung der gegenseitigen Pflichten zwischen Fürsten und Untertan benahm Menzius sich sehr heftig. Es scheint, dass er wahrscheinlich den Impuls von der Idee des Zisi erhalten hatte: Am Ende des letzten Jahrhunderts wurde die Guodian 郭店-Bambusstreifen ausgegraben. Ein Gespräch zwischen Zisi und dem Herzog Mu von Lu wurde verzeichnet. Dabei hatte der Lehrer des Menzius auch keine Angst vor der Macht des Fürsten gezeigt. Stattdessen definierte er den „treuen Untertan“ als „denjenigen, der die Fehler des Fürsten ständig kritisieren kann“.<sup>1</sup> Für der Si-Meng-Schule erschien die folgende Grundlinie apodiktisch zu sein: Der einzige Grund, warum der Untertan dem Fürsten treu dienen soll, liegt am Interesse des Staates und Volkes. Sobald sich die als „Fürsten“ betitelte Person nicht qualifiziert oder sogar widersprüchlich mit seinem Zuständigkeitsbereich benimmt, „solle“ der Untertan dem Prinzip der Gegenseitigkeit gemäß sofort aufhören, ihre Pflicht als „Untertan“ zu erfüllen. Diese progressive Auffassung hatte die revolutionäre Behauptung des Menzius letztendlich hervorgerufen:

[Ich] habe [nur] gehört, dass [der König Wu von Zhou] den einen Mann Zhou hinrichtete. [Aber] ich habe nie gehört, dass er den Fürsten ermordete.<sup>2</sup> 聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。

Das Prinzip der Gegenseitigkeit sei gültig für alle menschlichen Beziehungen gewesen. Der vom Konfuzius hoch geschätzte *ren* 仁, die Menschlichkeit, wird von „Menschen“ und „Beiden“ ausgemacht, was auf die gegenseitigen Pflichten hinweist. Für jede menschliche Beziehung stehen die beiden Zuständigkeitsbereiche der Namen wie zwei Füße. Falls die Tat irgendeiner Seite ihrem Namen nicht entspricht, ist die einseitige Pflichterfüllung der anderen Seite sowohl erfolglos und sinnlos als auch verletzend.

Das Prinzip der Gegenseitigkeit strebt nach dem Gleichgewicht zwischen der entscheidenden Seite und der untergeordneten Seite. Es galt noch in der anfänglichen Zeit der Früheren Han. Die Verfasser des HNZ benannten es als die „Kraft der gegenseitigen Erwidern“:

Was das Wirken von Fürst und Untertan angeht, so handelt es sich um eine Situation der gegenseitigen Erwidern. Deshalb gibt der Untertan dem Fürst all

---

<sup>1</sup> Im Text „Herzog Mu von Lu fragte Zisi“ (*Lu Mugong wen Zisi* 魯穆公問子思). Siehe Liu Zhao 劉釗, *Guodian chujian jiaoshi* 郭店楚簡校釋. Fujian, Fujian renmin chubanshe, 2005. S.177.

<sup>2</sup> *Menzius*: 2.8.

seine Kraft und seinen Willen, für ihn zu sterben. Der Fürst gibt dem Untertan, dass er seine Verdienste berechnet und ihm dafür Titel überreicht. Deshalb **kann** der Fürst **einen** Untertan, der keinen Verdienst hat, nicht belohnen, und der Untertan **kann** ebenso **nicht für** einen Fürsten sterben, der keine Tugend hat.<sup>1</sup> 君臣之施者，相報之勢也。是故臣盡力死節以與君，君計功垂爵以與臣。是故君不能賞無功之臣，臣亦不能死無德之君。

In dieser Belegstelle sieht die Formulierung „kann nicht“ statt „soll nicht“ besonders auffällig und eindrücklich aus. Als die Identität zwischen Namen und Gegenstand zerstört, muss die Pflicht des Zuständigkeitsbereichs sofort aufgegeben werden. Diese gegenseitige Bedingtheit galt als die wichtige Garantie für die gesunde *mingfen*-Beziehung. Die „gegenseitige Erwidern zwischen Fürsten und Untertan“ konnte natürlich in der Praxis ausgeübt werden. Sie wurde in der Vor-Qin-Zeit – wie gesagt als man die „Zuverlässigkeit“ schätzte – die Darstellung der idealen Persönlichkeit. Die Geschichte von Yu Rang 豫讓 kann diese „gegenseitige Erwidern zwischen Fürsten und Untertan“ sehr gut erläutern. Yu Rang war ein berühmter Attentäter, der in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* lebte. Er hatte den Familien von Fan 范, Zhonghang 中行 und Zhibo 智伯 in Folge gedient. Weil Zhibo vom Würdenträger Xiang 襄 des Staates Zhao getötet hatte, dachte Yu Rang: „Der Herr stirbt nur für denjenigen, der ihn gut erkennt; die Frau schminkt sich nur für denjenigen, der sie freut“. Danach hatte er verschiedene Weisen versucht – sogar hatte seinen eigenen Körper absichtlich verletzt – um den Würdenträger Xiang von Zhao zu ermorden, aber diese Versuche erwiesen sich endlich vergeblich und er wurde bei einer gescheiterten Ermordung ergriffen. Zu dieser Zeit fragte der Würdenträger Xiang ihn: „Zhibo hatte deine vorherigen Herren, die Familien Fan und Zhonghang, auch getötet, warum rächtest du die Beiden nicht?“ Um diese Frage zu beantworten, gab der Attentäter eine Erklärung, die die gegenseitigen Pflichten in der Beziehung des Zuständigkeitsbereichs verdeutlicht:

Als ich den Familien Fan und Zhonghang diene, begegneten mir Fan und Zhonghang [nur] wie einem gewöhnlichen Menschen. Ich gab ihnen deshalb als gewöhnlicher Mensch zurück. Was Zhibo betrifft, so behandelte er mich wie einen stattlichen Herrn. Ich gab ihm deshalb als stattlichem Herrn zurück.<sup>2</sup> 臣事范、中

---

<sup>1</sup> Kapitel „Zhushu xun“. Siehe HNZJS, 9.648.

<sup>2</sup> SJ 86/2519ff.

行氏，范、中行氏皆眾人遇我，我故眾人報之。至於智伯，國士遇我，我故國士報之。

Diese „Patron-Client“-Beziehung kann natürlich als die andere Form der Fürst-Untertan-Beziehung betrachtet werden, welche ebenso tiefgreifende Grundlage in der chinesischen Tradition hat. Es liegt daher nahe, dass das Prinzip der Gegenseitigkeit von der damaligen Gesellschaft als grundsätzliche Regel aller menschlichen Beziehungen aufgenommen wurde. Dass Sima Qian die obige Rede von Yu Rang bewunderte, zeigt auch klar auf, dass die gegenseitige „Erwiderung“, die der HNZ behauptete, in der anfänglichen Zeit der Früheren Han noch unbestreitbare Rationalität hatte.

Es gibt allerdings keinen fehlerlosen Menschen auf die Welt, und wie gesagt, die „unqualifizierten“ Fürsten, Väter und Männer existieren sowohl ewig als auch überall. Darüber hinaus findet es auch häufig statt, dass die subjektive Beurteilung, ob die andere Seite ihre Pflichten in einer menschlichen Beziehung erfüllt hat, aus verschiedenen Gründen mehr oder weniger von der Wahrheit abweichen. Wenn die ethische Beziehung wegen der Rationalität der „Gegenseitigkeit“ jederzeit beendet würde, könne das *mingfen*-System nicht kontinuierlich fungieren, und die stabile Politik- und Gesellschaftsordnung wäre nicht zu erreichen. Aufgrund der Verlegenheit bemühten sich die hanzeitlichen Konfuzianer um eine theoretische Innovation. Statt die gegenseitigen Pflichten zu betonen, versuchten sie die einseitige Treue zum Zuständigkeitsbereich des Namens zu erläutern.

#### 4.2. Die Einseitigkeit: die Innovation der Han-Konfuzianer

Vorher haben wir dargestellt, dass es offensichtlichen Unterschied zwischen der „*sangang*-Theorie“ im CQFL und der im BHTY gibt. Die Behandlung der „Drei Hauptstränge“ im CQFL hatten noch keinen Hinweis auf die absolute dominierende Stellung des Fürsten, Vaters und Mannes, aber die Umgestaltung von Gegenseitigkeit zu Einseitigkeit hatte bereits angefangen. Indem er erläuterte, dass Yang sich an der würdevollen Stellung und Yin an der niedrigen

befindet, hatte Dong Zhongshu tatsächlich die einseitige Pflicht der untergeordneten Seite aufgewiesen:

Auch wenn Männer niedrig sind, sind sie alle *Yang*. Auch wenn Frauen adlig sind, sind sie alle *Yin*. [...] Deswegen benennen die *Frühlings- und Herbstannalen* bei Fürsten nicht die Übeltaten und bei Untertanen nicht das Gute. Alles Gute wird dem Fürst und alle Übeltaten werden dem Untertanen zugeschrieben. [...] Die Taten des pietätvollen Sohns und die Gerechtigkeit des treuen Untertans nehmen die Erde als Vorbild. Die Erde dient dem Himmel genauso wie die Untergebenen den Oberen dienen.<sup>1</sup> 丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。[...] 是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。[...] 孝子之行，忠臣之義，皆法於地也。地事天也，猶下之事上也。

Dabei wurde zwar noch nicht deutlich aufgezeigt, dass der Untertan, der Sohn und die Frau dem Fürsten, Vater und Mann immer einseitig und absolut dienen sollen, aber die potentielle Umgestaltung zur „einseitigen Pflicht“, die das Gleichgewicht zwischen den beiden Seiten zerbricht, war schon sehr klar. Mittels des Vorrangs von Yang behauptete Dong Zhongshu die absolute Gehorsamkeit in jedem „Hauptstrang“. Wahrscheinlich weil die „gegenseitige Pflicht“ damals immer noch dominierend gewesen war, wies Dong Zhongshu inzwischen nicht darauf hin, dass diese einseitige Gehorsamkeit „bedingungslos“ sei. Als der Konfuzianismus die Staatsideologie geworden ist, trieben die hanzeitlichen Konfuzianer mit immer stärkerem Enthusiasmus die ethische Innovation voran, dass jedes Individuum dem Zuständigkeitsbereich mit einseitiger Treue dienen muss. Bei den Überlieferungen der *Frühlings- und Herbstannalen* wurde die Grenze zwischen Fürsten und Untertanen durch die traditionellen Methode „Richtigstellung der Namen“ von verschiedenen Aspekten verdeutlicht, während das Prinzip der Gegenseitigkeit zwischen Fürsten und Untertan allmählich aus den ethischen Erörterungen zurückgetreten waren. Im BHTY hat die einseitige Pflicht bzw. die absolute Gehorsamkeit innerhalb der „drei Hauptstränge“ die kosmologische Grundlage:

Der Sohn gehorcht dem Vater, die Frau gehorcht dem Mann, der Untertan gehorcht dem Fürsten. Woran nehmen sie sich ein Muster? Sie nehmen die Erde als

---

<sup>1</sup> CQFLYZ, 11.43.325f.



Vorbild, die dem Himmel gehorcht.<sup>1</sup> 子順父，妻順夫，臣順君，何法？法地順天也。

Dass die Erde dem Himmel immer mit Gehorsamkeit dient, wurde in der vorherigen Belegstelle des CQFL behandelt. Auf der Basis der „Gehorsamkeit“ entstand die folgende Regel, die die Familienethik des alten Chinas jahrtausendlang tief geprägt hat:

Wieso haben die Hauptfrauen keinen Titel? *Yin* ist niedrig, und kennt keinen Dienst außen. Deshalb gibt es die rechte Bedeutung der drei [Sorten der] Gehorsamkeit: Bevor sie verheiratet ist, gehorcht sie dem Vater, nachdem sie verheiratet ist, gehorcht sie dem Mann, wenn ihr Mann stirbt, gehorcht sie dem Sohn.<sup>2</sup> 婦人無爵何？陰卑無外事。是以有三從之義：未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。

Das war genau die allerhöchsten Prinzipien, denen jede Frau im alten China danach folgen musste: die Tugend der „drei Gehorsamkeit“ (*sancong* 三從). Davon befindet sich die zweite Gehorsamkeit – die Gehorsamkeit zu ihrem Mann – an der zentralen Position, weil er die konkrete Auslegung für den dritten „Hauptstrang“, dass der Mann sich als Hauptstrang der Frau darstellt, geboten. Die „drei Gehorsamkeit“ war keine neue Erfindung – im LJ war sie bereits vorgekommen –<sup>3</sup> aber erst in BHTY erhielt sie die staatliche Anerkennung und darauf hat sich der Idee des allgemeinen Menschen geprägt. Der Auffassung der hanzeitlichen Konfuzianer zufolge solle der idealste Zustand zwischen Mann und Frau also darstellen: Der Mann erlangt seine Ehre im Hof; Die Frau bekommt ihre Glorie zu Hause, indem sie der Tat des Mannes folgt 夫尊於朝，妻榮於室，隨夫之行。<sup>4</sup> Das „Folgen“ bezieht sich tatsächlich auf die absolute Gehorsamkeit, die auf die einseitige Pflicht hinweist und zugleich die Legitimität das Prinzip der Gegenseitigkeit verneint. Die bedingungslose und ewige Treue zum jeweiligen Zuständigkeitsbereich errichtete eine Reihe der entsprechenden moralischen Vorschriften, deren Einfluss in jeder gesellschaftlichen Schichte durch die Verbreitung und Vertiefung der Erziehung allmählich vergrößert wurde. Obwohl diese „drei Gehorsamkeit“ bei der

---

<sup>1</sup> BHTSZ, 4.194.

<sup>2</sup> ebd. 1.21.

<sup>3</sup> Kapitel „Jiao te sheng 郊特牲“: „Die Frau ist diejenigen, die Menschen gehorcht. In ihrer Kindheit gehorcht sie ihrem Vater und älteren Brüdern. Nachdem sie sich verheiratet, gehorcht sie ihrem Mann. Wenn ihr Mann stirbt, gehorcht sie ihrem Sohn 婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子.“ Siehe LJZY, 26.815.

<sup>4</sup> BHTSZ, 1.21.

Emanzipation der Frauen im 20. Jahrhundert stark moniert wurde, waltet ihr Einfluss bis heute immer noch vor.

Die Treue zum Fürsten galt zwar von den Anfängen schon als die selbstverständliche Pflicht des Untertans, aber die „gegenseitige Erwidern“ bei der Fürst-Untertan-Ethik wurde nach der theoretischen Umgestaltung der „einseitigen Treue“ erst verdrängt. „Es geht nicht, dass der Untertan den Fürsten selbst einen Tag nicht in seinem Herz stellt“. Der erneuerte *sangang*-Theorie zufolge sei der Fürst der einzige Sinn für die Existenz des Untertans. Deshalb müsse die Treue zum Fürst – die wichtigste Pflicht des Untertans – bedingungslos erhalten werden. Dong Zhongshu, der Experte der *Gongyang*-Lehre, schrieb das Verdienst dem Fürst und die Schuld dem Untertan mittels des Prinzips der *Frühlings- und Herbstannalen* zu. BHTY begründete diese Auffassung anhand von der kosmologischen Tatsache, dass das Licht vom Mond zur Sonne zurückgegeben werden solle.<sup>1</sup> Später schrieb der tangzeitliche große Literat Han Yu 韓愈 (768-824) eine bekannte Verse: „Der Untertan soll beschuldigt und hingerichtet werden, aber der himmlische König ist (für immer) weise und klar“<sup>2</sup>, welche diese absolute und einseitige Loyalität zum Zuständigkeitsbereich des Untertans deutlich darlegt.

Die einseitige Pflicht zum Zuständigkeitsbereich des Namens hatte nicht nur das Prinzip der Gegenseitigkeit abgeschafft, sondern auch die Interaktion zwischen den beiden Seiten zerbrochen. Wie vorher zitiert hatte CQFL die einseitige Treue zum Zuständigkeitsbereich des Namens durch das Würdevolle von Yang und Niedrigkeit von Yin begründet. Das heißt, dass die Yang-Zugehörigkeit des Fürsten, Vaters und Mannes nie verändert würde, egal wie sich die realistischen Personen, die die Namen des „Fürsten“, „Vaters“ und „Mannes“ besitzen, benommen haben. Deshalb sei die treue Pflicht des Untertans, Sohns und der Frau ewig zu ihrem Zuständigkeitsbereich ewig – Sie ändere sich nichts mit der Veränderung der realistischen Personen. Die Namen wurden mit der einseitigen *sangang*-Theorie weiter

---

<sup>1</sup> BHTSZ, 4.195.

<sup>2</sup> Aus dem Gedicht *Juyou cao* 拘幽操: „臣罪當誅兮，天王聖明.“ Siehe Qian Zhonglian 錢仲聯, *Han Changli shi jinian jishi* 韓昌黎詩繫年集釋. Shanghai, Shanghai guji chubanshe., 1984. S.1158. Dem Bericht von Ban Gu zufolge war diese Idee in der Zeit des Kaisers Xuan der Früheren Han schon vorgekommen. Ein kleiner Beamter namens Wang Sheng 王生 hatte seinen Vorgesetzten Gong Sui 龔遂 vorgeschlagen, dass er die alle Leistungen der Tugend des Himmelssohns zuschreiben sollte, wenn der Kaiser ihn über die Methode und Erfahrung seiner Regierung in Bohai fragte. Dieser Vorschlag erwies sich nachher ganz richtig: Der Kaiser Xuan hatte sich darauf sehr gefreut und die beiden Beamten wurden deshalb an höheren Stellungen befördert. Siehe HS 89/3641.

geheiligt. Dazu hatte der wichtige Minister der späteren Qing-Dynastie, Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872), sein Verständnis folgendermaßen formuliert:

Auch wenn der Fürst nicht menschlich ist, darf der Untertan nicht treulos sein.  
Auch wenn der Vater nicht gütig ist, darf der Sohn nicht ohne Pietät sein. Auch wenn der Mann sich nicht würdig ist, darf die Frau nicht ungehorsam sein.<sup>1</sup> 君雖不仁，臣不可以不忠；父雖不慈，子不可以不孝；夫雖不賢，妻不可以不順。

Das könnte die verständlichste Erklärung der „drei Hauptstränge“ sein. Feng Youlan hat die logische Legitimität der „einseitigen absoluten Pflicht“ auch deutlich aufgezeigt. Er betont, dass die Gegenstände, zu denen die untergeordneten Seiten – Untertan, Sohn und Frau – Treue und Gehorsamkeit zeigen, nicht die bestimmten Personen, sondern ihre abstrakten Namen „FÜRSTEN“, „VATER“ und „MANN“ seien.<sup>2</sup> Der Inhalt der „Treue“ wurde daher in der Han-Zeit groß erweitert. Danach bezieht dieser Begriff sich nicht nur auf die persönliche Treue – das Unten zum Oben, sondern ebenso auf die absolute Pflichterfüllung zum heiligen Zuständigkeitsbereich des Namens. Die einseitige Treue hat bereits eine religiöse Dimension dargestellt, welche durch die bedeutende Umwandlung von den menschlichen Beziehungen (*lun* 倫), die auf der Gegenseitigkeit beruhen, zu den moralischen Hauptstränge (*gang* 綱), die die auf die Einseitigkeit hindeuten, erreicht wurde. Inzwischen präsentiert sich der abstrakte Zuständigkeitsbereich des Namens als Protagonist, der in manchen Auslegungen mit der Lehre des „Ideals“ von Platon (ca. 428-348 v. Chr.) oder dem „moralischen Gesetz“ von Immanuel Kant (1724-1804) gleichgesetzt wurde. Nach der Innovation hatte sich die *mingfen*-Theorie weiterhin ausgereift entwickelt und endlich für die Entstehung der Namenlehre vorbereitet.

## 5. Zusammenfassung

---

<sup>1</sup> Aus dem Familienbrief an seinen Sohn Zeng Jize 曾紀澤 (1839-1890) am 24. Tag des mondkalendarischen ersten Monat im zweiten Jahr des Kaisers Tongzhi 同治 (1862). Siehe Zeng Guofan 曾國藩, *Zeng Guofan jiaxun* 曾國藩家訓. Hunan, Yuelu shushe, 2001. S.133.

<sup>2</sup> Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhi shehui lunli* 中國之社會倫理. In: *Rujia lunli sixiang yanjiu*. S.18.

Oben haben wir diskutiert, wie die *mingfen*-Theorie von der Qin- bis zur Han-Zeit ausgereift entwickelt wurde. Aus der Perspektive der politischen Philosophie stellt sich die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan im Wesentlichen als Einheit dar: Die Regierungsweise, dass der Fürst „südwärts sitzt, indem er nicht handelt“, und die Regierungstechnik, die auf der Einforderung des Gegenstand durch Befolgung des Namens beruht, wurde im Zuständigkeitsbereich des Fürsten vereinigt. Die politische Funktion des Namens, anhand von denen die Grenzen jeder Amtsstelle festzulegen sind, wurde bereits durch die Hermeneutik der *Frühlings- und Herbstannalen* klar verdeutlicht, und in den legalistischen Abhandlungen als Hilfsmittel für das mächtigen zentralisierten Reich weiter entfaltet.<sup>1</sup> Bei dem Gedankengang von der „Unterscheidung“ zur „Vereinigung“ war der Begriff „Zuständigkeitsbereich des Namens“ entstanden. Da die „Unterscheidung“ (fēn) als eine der wichtigen Funktionen der Namen gilt, ist der „Zuständigkeitsbereich“ (fèn) ihr Ergebnis, der sich auf die von Namen bestimmten Ansprüche und Pflichten bezieht. In der Han-Zeit hatte sich der Begriff „Zuständigkeitsbereich des Namens“ in den konfuzianischen Abhandlungen inhaltlich angereichert. Als der Konfuzianismus die Staatsideologie des Han-Reichs geworden war, begann die Hermeneutik der konfuzianischen Klassiker zu blühen. Der Kommentar der kanonischen Werke basiert sich zuerst auf die Erklärung des einzelnen Worts bzw. Substantivs – Das zählte selbstverständlich als die wichtige Praxis der Richtigstellung der Namen. Darauf wendete das *mingfen*-System sich vom politischen nach dem gesellschaftlichen bzw. familiären Bereich. Ein breites *mingfen*-Netz, das alle gesellschaftlichen Schichten bedecken wollte, wurden geflochten. Dabei wurden die grundlegenden und wichtigsten ethischen Beziehungen als „Hauptstränge“ und „Seidenenden“ benannt. Obwohl der Ursprung „drei Hauptstränge“ und „sechs Seidenenden“ auf frühere Zeit zurückgehen können, erhielten sie die offizielle Anerkennung erst in der Zeit der Späteren Han. In diesem Prozess wurden das eigentlich unbestreitbare „Prinzip der Gegenseitigkeit“ durch die „einseitige absolute Pflicht“ ersetzt. Jedes Individuum – insbesondere die untergeordnete Seite der menschlichen Beziehung – wurde daher verlangt, seinem Zuständigkeitsbereich bedingungslos treu zu dienen, egal ob die Taten der dominierenden Seite ihrem Namen entsprechen. Die Namen wurden daher weiterhin

---

<sup>1</sup> Shen Pu-hai, S.106-110.

geheiligt, und innerhalb der „drei Hauptstränge“, die sich ursprünglich bloß auf die grundlegenden ethischen Beziehungen beziehen, war die neue Forderung der „einseitigen Pflicht“ auch vorgekommen. Diese erneute ethische Erklärung gestaltete die ideelle Welt der späteren Chinesen über tausend Jahre – Die Treue, Pietät und Gehorsamkeit wurden daher als unwiderlegbare Tugenden bewundert und propagiert.

Jedoch befasst sich die *mingfen*-Theorie bloß mit der Frage, wie der Name den Inhalt der „Lehre“ bilden kann. Wenn man diese „Lehre“ allerdings nicht als Theorie sondern als Praxis versteht, und zwar die „Namenlehre“ als einen dynamischen Prozess betrachtet, erscheinen die folgenden Fragen von besonders großer Bedeutung zu sein: Wie wurde die *mingfen*-Theorie, die sich nun auch auf die familiäre Ethik bezieht, durch die Erziehung erfolgreich in den Köpfen des allgemeinen Menschen verankert? Um diese Fragen zu beantworten, ist die hanzeitliche Reform durch Erziehung sowie die Rolle, die die Theorie des Zuständigkeitsbereiches des Namens dabei gespielt hatte, zu erforschen. Die folgende historische Untersuchung bildet der zweite Teil dieses Kapitels.

## **Kapitel 3B**

### **Die Erweiterung der menschlichen Reform durch Erziehung und die Verbindung zwischen *mingfen*-Theorie und Lehrpraxis**

Der Wert der „Lehre durch den Namen“ liegt endlich am praktischen Effekt. D.h., dass die ausgereift entwickelte *mingfen*-Theorie nicht nur in den Schriften der Gelehrten blieb, sondern auch die Überprüfung der Praxis angenommen werden musste. Die einfachen Menschen, die meisten von denen keinen Zugang zur regulären Ausbildung erlangten, konnten den Geist des „Zuständigkeitsbereichs des Namens“ nur durch praktische Erziehung bzw. Disziplin im Alltagsleben erfassen. Dabei präsentierte sich die konfuzianische Lehre zwar nicht als die einzige Kraft, die die Wichtigkeit der Erziehung betonte, aber unbestreitbar ist, dass die konfuzianische Erziehungstheorie nicht nur auf die Stabilität der Regierung abzielte – Sie hat offensichtlich höheres Ziel, das sogar mehr mit Kultur und weniger mit Politik zu tun hat. Dieser Charakter lässt die konfuzianische Erziehung von den Legalisten, die ebenso großen Wert auf die Erziehung der einfachen Menschen legten, deutlich unterscheiden. Dabei ist die ursprüngliche und hingedeutete Bedeutung des Begriffs „Jiaohua“, der menschlichen Reform durch Erziehung, vor allem zu verdeutlichen, damit man verstehen kann, warum die „Reform durch Erziehung“ bloß von der konfuzianischen Erziehungstheorie verwendet, und die legalistischen Behauptungen und Methoden der Erziehung nicht als „Reform“ betrachtet werden kann. Die Unterschiede und Kooperation, die die konfuzianische und legalistische Lehre bei der Erziehung des einfachen Menschen dargestellt hatten – sowohl theoretisch als auch praktisch – ist der Schwerpunkt unserer folgenden Untersuchung: Nachdem die Staatserziehung bzw. Eliteerziehung der Han-Zeit vorgestellt wird, konzentrieren wir uns dann auf die Erziehung der Bevölkerung und erläutern, was für eine Rolle die *mingfen*-Theorie bei ihrer Erziehung gespielt hatte. Dabei werden die Arbeit von zwei Typen der örtlichen Beamten mit Nachdruck untersucht, die durch die hanzeitlichen Geschichtsschreibungen in

gegensätzlichen Gestalten geschildert wurden. Sie sind die vernünftigen Beamten, *xunli* 循吏, und die schonungslosen Beamten, *kuli* 酷吏. Die vernünftigen Beamten werden normalerweise als diejenigen betrachtet, die sich von der menschlichen Reform durch Erziehung, die die konfuzianische Idee prägt, überzeugten, während die schonungslosen Beamten den legalistischen Charakter – streng, kompromisslos und grausam – vorwiesen. Unsere folgende Darlegung zeigt nicht nur – wie manche Erforschungen bereits dargestellt haben – die Leistung der Erziehungsarbeit der vernünftigen Beamten, sondern versucht auch zu verdeutlichen, dass die schonungslosen Beamten durch legalistische Disziplin ebenfalls zur Erziehung des allgemeinen Volks beigetragen hatten, was in vergangenen Diskussionen vernachlässigt wurde. Dadurch werden wir die Folgerung erreichen: Die Praxis „Lehre durch Namen“ in der Han-Zeit wurde tatsächlich von der Zusammenarbeit der vernünftigen und schonungslosen Beamten unterstützt. Um das Volk, das die Forderung des vereinigten zentralisierten Reichs erfüllen konnte, zu qualifizieren, haben sich die konfuzianische „Reform durch Erziehung“ und die legalistische „Disziplin“ mit verschiedenen Methoden bemüht.

## 1. *Jiaohua*: Die Reform durch Erziehung

### 1.1 Die Betonung der Erziehung von Konfuzianismus und Legalismus

Von den verschiedenen Lehren der Vor-Qin-Zeit zählten der Konfuzianismus und Legalismus als die Repräsentanten, die die Erziehung der Bevölkerung besonders betonten. Von Konfuzius, Menzius zu Xunzi glaubten die konfuzianischen Denker alle, dass möglichst mehr einfachen Menschen die gute Erziehung aufnehmen müssen, nachdem sie sich nicht mehr um Essen und Kleider sorgen. Den Erziehungsinhalt bilden natürlich die konfuzianische Hauptideen: die Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Riten.<sup>1</sup> Seit Konfuzius galt es als die höchste Erwartung der Erziehung, dass die wirtschaftliche und ideelle Wohlhabenheit gegenseitig unterstützen, damit

---

<sup>1</sup> Die bezüglichen Behauptungen siehe z.B. LY: 13.9; Menzius: 1.3. In Xunzi wurde dieses Thema in vielen Stellen diskutiert.

die Persönlichkeit des Edlen, bei der „Form und Gehalt im Gleichgewicht sind“<sup>1</sup> – Offensichtlich dient sie nicht bloß der Regierungsstabilität.

Die Legalisten legten auch großen Wert auf die Erziehung der Bevölkerung. Die Schriften des Fürsten von Shang hat aufgezeigt, dass das endliche Ziel der legalistischen Regierung daran liege, dass alle Menschen die staatlichen Verordnungen befolgen. Darum müsse das Volk diszipliniert, Ehrfurcht vor den Verordnungen zu haben. Da die Legalisten sich um einen machtvollen zentralisierten Staat bemühten, gilt die allseitige Vereinigung als die nötige Aufgabe – die Vereinigung der Erziehung, *yijiao* 壹教, war natürlich keine Ausnahme. Die legalistische Staatserziehung beruht sich auf den strengen Verordnungen und der flexiblen Anwendung der „zwei Griffen“ – Belohnung und Bestrafung, damit sie das Volk eher zur Furcht statt Respekt vor der Erziehung bringen konnte. Deshalb stellt sich der Charakter der legalistischen Erziehung tatsächlich als die „Disziplin“ dar, die nur darauf abzielte, das gehorsame Volk zu disziplinieren. Im Qin-Reich, das sich auf der legalistischen Philosophie begründete, wurde das vorherige Ideal von Han Fei endlich realisiert:

Wenn deshalb ein klarer Herrscher den Staat regiert, so hat er nicht Texte, die auf Bambusstreifen geschrieben sind, sondern nimmt das Gesetz als Lehre. [Er regiert den Staat nicht durch] die Worte der früheren Könige, sondern nimmt die Beamten als Lehrer.<sup>2</sup> 故明主治國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師。

Ob die von den Verordnungen abhängige „Disziplin“ wirklich als effektive Weise für Erziehung der Bevölkerung zählen konnte, ist zwar vom Anfang an bestreitbar, aber sie wurde – zumindest durch die Praxis der Han-Zeit – allgemein anerkannt. Bei der berühmten „Salz-Eisen-Sitzung“, die im Jahre 81 v. Chr. stattfand, hatten der damalige „imperiale Schreiber“ (*yushi* 御史), Sang Hongyang 桑弘羊 (ca. 155-80 v. Chr.), der den Legalismus und die Zentralisierung vertrat, und die „Literaten“ bzw. konfuzianischen Gelehrten, die die lokalen Interesse – und natürlich, den Konfuzianismus – vertraten, über die meisten Themen gestritten. Allerdings stimmten die Beiden in einem Punkt über: Die Verordnungen können das Volk effektiv zum Gute lehren. Sang Hongyang sagte:

---

<sup>1</sup> LY: 6.18.

<sup>2</sup> Kapitel „Wudu 五蠹“ des HFZ. Siehe HFZJJ, 19.49.452.



Was die Verordnungen angeht, so wird das Volk dadurch unterwiesen. Was die Gesetze angeht, so werden die Schurken damit überwacht.<sup>1</sup> 令者所以教民也，法者所以督奸也。

Er überzeugte sich davon, dass „das Volk sich mit Sorgfalt benimmt, wenn Verordnungen streng sind, und das böse Verhalten wird verboten, wenn man Gesetze errichtet.“<sup>2</sup> Dieser Glaube stimmte offenbar mit den Behauptungen von Shang Yang, Xunzi und Han Fei überein. Die konfuzianischen Gelehrten befanden sich darüber auch in Einklang. Sie haben nicht nur angenommen, dass die Verordnungen das Volk gut führen können, sondern auch aufgewiesen, dass die einfachen Menschen vor den Gesetzen Ehrfurcht haben, genauso wie die Fische, die nach dem Wasser verlangen.<sup>3</sup> Bei ihnen wurde die Gültigkeit der Verordnungen für die Erziehung der Bevölkerung nicht verneint. Was sie angriffen, war die übertriebene Abhängigkeit von den strengen Erlassen bzw. Bestrafungen, die das Volk dazu führen könnten, nur Angst vor der Einschüchterung, ohne Ehrfurcht vor der Tugend zu haben. Davor hatte Konfuzius längst gewarnt:

Wenn man durch Erlasse leitet und durch Strafen ordnet, so weicht das Volk [der Schuld] aus, hat aber kein Schamgefühl. Wenn man durch Tugend leitet und durch Riten ordnet, hat [das Volk] Schamgefühl und sein Herz erreicht [das Gute].<sup>4</sup> 導之以政，齊之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。

Es scheint deshalb die Übereinstimmung des Legalismus und Konfuzianismus zu sein, das Volk zu erziehen, damit es sich für ein machtvolleres zentralisiertes Reich qualifiziert. Die Kontroverse der Beiden liegt bloß an der Weise und dem Inhalt der Erziehung, welche sich auf die andere wichtige Frage bezieht: Ist der Begriff „jiaohua“ nur gültig für die Beschreibung der konfuzianischen Erziehungsweise?

---

<sup>1</sup> Kaptitel „Xingde 刑德“ des *Yantie lun*. Siehe YTLJZ, 10.55.565.

<sup>2</sup> YTLJZ, 10.55.565.

<sup>3</sup> ebd. 10.58.594.

<sup>4</sup> LY: 2.3.

## 1.2. Wie soll die menschliche Reform durch Erziehung verstanden werden?

Wörtlich bedeutet „Jiaohua“, dass der Charakter, die Gewohnheit und Denkweise durch Aufnahme der Erziehung des Menschen eine gute Veränderung erfahren. Das Wort zeigt nur das Ergebnis und handelt nicht von der Weise oder dem Inhalt der Erziehung. In der Literatur der Vor-Qin-Zeit kam es meistens im Text von *Xunzi* vor. Interessant ist, dass Xunzi selbst ein Denker gewesen ist, dessen Philosophie die konfuzianische und legalistische Lehre eingeschmolzen hatte. Deshalb kann man nicht verneinen, dass der Begriff *jiaohua* im *Xunzi* doch legalistischen Charakter mitbringt. Allerdings hatte Xunzi auf seinen Zusammenhang mit der konfuzianischen Idee – Riten und moralische Prinzipien,<sup>1</sup> Pietät und Brüderlichkeit, Respekt und Nächstenliebe – hingewiesen. Im Kapitel „Yibing 議兵“ setzte er die Riten und Gerechtigkeit direkt vorm *jiaohua*, was andeutete, dass Riten und moralische Prinzipien den Inhalt der Reform durch Erziehung bilden.<sup>2</sup> Die direktere Verknüpfung wurde im Kapitel „Yaowen 堯問“ aufgezeigt. Die Zeit, in der Xunzi lebte, wurde so charakterisiert:

Riten und Rechtlichkeit walteten nicht, und die Reform durch Erziehung wurde nicht vollendet.<sup>3</sup> 禮義不行，教化不成。

Dass die menschliche Reform durch Erziehung hängte sich von der Ausbreitung der konfuzianischen Idee – insbesondere der Riten und moralischen Prinzipien, ist klar. Trotz der Betonung von Erlassen und Strafen hatte Xunzi sie kaum mit *jiaohua* zusammengesetzt. In seiner Ansicht solle der Konfuzianismus die Hauptkraft, die Reform durch Erziehung auszuführen. Die Verordnungen können ja mittels der Zwangskraft das Volk sie kurzzeitig befolgen lassen, aber nur die konfuzianischen Wertanschauungen, die von Riten und Menschlichkeit charakterisiert wurden, können das Volk grundlegend überzeugen, damit die menschliche Natur sich nach Gute reformiert. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) erläuterte den

---

<sup>1</sup> „Das „Yi“ bezieht sich hierbei nicht auf die „Gerechtigkeit“. Ich folge dem Verständnis von John Knoblock, der es als „moralische Prinzipien“ übersetzt hat. Siehe Knoblock, *Xunzi*, Vol.2, S.224; Vol.3, S.269.

<sup>2</sup> XZJJ, 10.15.275.

<sup>3</sup> ebd. 20.32.553.

Unterschied zwischen „Änderung“ (*bian* 變) und „Reform“ (*hua* 化) folgendermaßen, als er den Satz „Erst die Änderung und dann die Reform 變則化“ im *Zhongyong* las:

Was Änderungen angeht, so ändern sich die Dinge in ihrem Gefolge. Was die Reform angeht, so gibt es da etwas, von dem sie nicht wissen, dass es da ist.<sup>1</sup> 變者，物從而變；化，則有不知其然者。

Dass man sich reformiert, ohne den Prozess zu bemerken, ist die idealste Erziehungsweise der konfuzianischen Lehre. So weich und leise ist der Reformprozess, dass sie sich als der leichte Regen in der Frühlingsnacht dar. Ein berühmter Vers von Du Fu 杜甫 (712-770), „Er befeuchtet die Dinge, fein und ohne Laut 潤物細無聲“,<sup>2</sup> könnte das Gefühl treffend schildern. Wenn die Erzogenen den Prozess jedoch nicht bemerken, bedeutet natürlich, dass er sehr lange dauert. Deshalb hatte Zhuxi tatsächlich darauf hingedeutet, dass der Prozess der „Reform“ nicht schnell sondern langsam, nicht heftig sondern weich sein solle. Diesem Standard gemäß kann die legalistische Erziehungsweise, die versucht, anhand von Erlassen und Strafen die große Leistung in kurzer Zeit zu erlangen, nicht als „Reform“ bezeichnet. Allerdings zählt Zhu Xi nicht als der erste Gelehrte, der die „Reform durch Erziehung“ mit „langsam“ und „weich“ charakterisiert hatte. In der Zeit der Streitenden Reiche war die ähnliche aber ausführlichere Interpretation bereits vorgekommen:

Was allmählich geht und glatt und überwältigend, lang andauert, dem man sich unterwirft und es einübt, das heißt Reform.<sup>3</sup> 漸也，順也，靡也，久也，服也，習也，謂之化。

Dabei wurde direkt aufgewiesen, dass die Reform sich vor allem als allmählich darstelle und müsse die Erzogenen herzlich überzeugen. Ihre Leistung solle von der Zeit überprüft werden, und die bezüglichen Erfahrungen seien kopierbar. Die legalistische Erziehungsweise hängt bloß von den Verordnungen ab und ihr Ziel besteht ganz darin, die Menschen zu einem Teil der Staatsmaschine zu trainieren, statt dafür zu sorgen, die Persönlichkeit zu kultivieren – wie die

---

<sup>1</sup> Zhu Xi, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Peking, Zhonghua shuju, 1983. S.33.

<sup>2</sup> Siehe sein Gedicht „Chunye xiyu 春夜喜雨“ (In einer Frühlingsnacht freue mich über den Regen). Für englische Übersetzung siehe Stephen Owen (trans. & ed.), *The Poetry of Du Fu*. Boston, Berlin, Walter de Gruyter, 2016. Vol.3, S.5.

<sup>3</sup> GYJZ, 2.6.106.

konfuzianische Weise dient. Wenn die Verordnungen sich verändert oder sogar das Regime gewechselt wird, ist der Inhalt der vorherigen Erziehung nicht mehr überzeugend. Wie ist zu garantieren, dass die Leistung der legalistischen Erziehung lange und stabil dauern kann? Den Legalisten ist nur das Ziel wichtig, das Volk die Verordnungen befolgen zu belehren. Die Kontinuität der befolgten Verordnungen kümmern sie jedoch nicht.

Wenn man die „Reform“ diese Bedeutung verliehen hat, scheint *jiaohua*, die Reform durch Erziehung, der ausschließliche Begriff für die konfuzianische Erziehungsweise zu sein. Deswegen müssen wir ihn in folgenden Diskussionen von der legalistischen Erziehung der Bevölkerung sorgfältig unterscheiden: Wenn es von der legalistischen Erziehung handelt, neige ich dazu, das Wort „Disziplin“ zu verwenden, um ihren Charakter, die einfachen Menschen zum qualifizierten Volk des Reichs zu trainieren, zu betonen. Nur wenn die Erziehung sich offensichtlich mit der konfuzianischen Idee – den Riten, moralischen Prinzipien bzw. Nächstenliebe – zusammenhängt und als allmählich, weich und überzeugend darstellt, wird sie als „*jiaohua*“ bezeichnet.

## 2. Die Erziehung der Elite: Das System der Staatsausbildung und die private Schule in der Han-Zeit

Im Buch der Riten wurde erinnerte sich die Autor zurück, dass das vollständige System der Staatsausbildung von jedem Haushalt zur Hauptstadt bedecken solle.<sup>1</sup> Die alten Gelehrten erschienen davon überzeugt zu sein, dass die Organisationen der Ausbildung schon in den Drei-Dynastien stabilisiert worden war: In Xia-Dynastie wurden sie als „Xiao 校“, in Shang als „Xiang 庠“, in Zhou als „Xu 序“ benannt.<sup>2</sup> Die Errichtung der Ausbildung muss dem Prinzip

---

<sup>1</sup> Im Kapitel „Xueji 學記“ des LJ findet man die folgende Beschreibung: „Was die Erziehung des Altertums angeht, gab es die Schulen namens „shu“ beim Haushalt, die Schulen namens „xiang“ in den Gemeinden, die Schulen namens „xu“ (nämlich „sui 遂“) auf höherer Ebene an weiterer Vorort, und die Schulen namens „xue“ in der Hauptstadt des Reichs oder den Hauptstädten der Fürstenstaaten 古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學.“ Siehe LJZY, 36.18.1052.

<sup>2</sup> *Menzius*: 5.3.

folgen, sich von der zentrale Region bzw. der Hauptstadt des Staats zum Umkreis schrittweise auszubreiten. In einem Brief des hanzeitlichen Konfuzianers Gongsun Hong 公孫弘 (200-121 v.Chr.) an den Kaiser wurde es wiederholt:

Was die Durchführung der Reform durch Erziehung betrifft, so errichtet man das erste gute Vorbild in der Hauptstadt beginnend und geht von innen nach außen vor.<sup>1</sup>  
教化之行也，建首善自京師始，縣內及外。

Bekanntermaßen hatten die alten Gelehrten, insbesondere die Konfuzianer, ein Modell der Staatsausbildung längst aufgestellt. Jedoch erhielten sie in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und der Streitenden Reiche keine Chance, ihre theoretische Vorstellung zu realisieren. Als Dong Zhongshu die Fahne seiner Vorläufer übernahm, war er sicher, dass er dem Fürst diene, der sowohl Ehrgeiz als auch Kraft besaß, das konfuzianische Erziehungsideal in der Praxis durchführen zu können. In seinem ersten Bericht an den Kaiser Wu hatte er gewarnt, dass das zehntausend Volk nicht im Rechten geführt werden könne, wenn man die Reform durch Erziehung nicht entfaltete. Er versuchte den Kaiser zu überzeugen, dass das allerhöchste politische Ideal – den Staat „südwärts“ (mit „Nicht-Handeln“ zu regieren – eine systematische Staatsausbildung voraussetze. Er schilderte ein schönes Bild, dem der Staat anhand von der Erziehung gleichen würde:

Errichten Sie eine kaiserliche Akademie für die Erziehung in der Hauptstadt. Setzen Sie Dorf- und Gemeindeschulen ein, um Reform in den Städten zu bewirken. Machen Sie das Volk allmählich menschlich, zähmen es mit Pflichten, und disziplinieren es mit Riten. Wenn dann trotz überaus leichter Strafen niemand gegen die Verbote verstößt, liegt das daran, dass Reform durch Erziehung waltet und die eingeübte Sitte sich bessern.<sup>2</sup> 立太學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。

Sein Vorschlag wurde sofort angenommen. Die Errichtung der Fünf-Klassiker-Gebildeten (*wujing boshi* 五經博士) und die Aufnahme der kaiserlichen Schuler zeigten, dass die staatlichen Hochausbildung in eine neue fortschrittliche Phase betreten haben. In der Regierungszeit des ersten Kaisers der Späteren Han, des Kaisers Guangwu 光武 (Reg. 25-57),

---

<sup>1</sup> HS 88/3594.

<sup>2</sup> ebd. 56/2503f.

fanden die Lehrveranstaltungen der kaiserlichen Schüler am festgestellten Ort statt, indem das Büro der Gebildeten (*boshi she* 博士舍) aufgebaut wurde. Die Zahl der Schüler der kaiserlichen Schule begann danach ständig zuzunehmen. Dass die damaligen Gebildeten in der kaiserlichen Akademie die reguläre und erstklassige Staatsausbildung annahmen, bildete die notwendige und konkurrenzfähige Erfahrung in ihrem Lebenslauf der Gelehrsamkeit. Die gedeihende Atmosphäre stellte sich in der Beschreibung des qingzeitlichen Geschichtswissenschaftlers Zhao Yi 趙翼 (1727-1814) noch sehr frisch dar:

Die Gebildeten, die sich der Gelehrsamkeit zuwenden, werden sicher die Hauptstadt als ihre Heimstatt betrachten. [...] Aber die speziellen Richtungen und die berühmten Meister der kanonischen Lehre florierten besonders an der kaiserlichen Akademie. Deshalb gab es keinen Gebildeten, der die kaiserliche Akademie nicht besucht hätte.“<sup>1</sup> 士之向學者必以京師為歸。…然經義之專門名家，惟太學為盛，故士無有不游太學者。

Im Prozess des Wiedererstehens des Konfuzianismus in der Han-Zeit gilt der Aufschwung der akademischen Veranstaltungen der kaiserlichen Akademie als ein wichtiges Symbol. Danach musste jeder Gelehrter sich mit den konfuzianischen Klassikern befassen – egal ob er wirklich an die konfuzianische Lehre glaubte. Allerdings befanden sich die kenntnisreichen kanonischen Meister nicht nur innerhalb der kaiserlichen Akademie, und ihre Lehrgegenstände richteten sich auch nicht bloß gegen die kaiserlichen Schüler. Aufgrund ihrer Berühmtheit tauchte die andere Lehrweise auf, die außerhalb des Systems der Staatsausbildung zur Erziehung der Elite beigetragen hatte – die „private Schule“ (*sixue* 私學). Wegen der Schreibung der Klassiker und der beschränkten Bedingung für die Ausbreitung der kanonischen Kenntnisse mussten die damaligen Schüler, die sich um den Klassikern befassten, der sogenannten „Regel des Meisters“ (*shifa* 師法) sowie der „Regel der Lehrschule“ (*jiafa* 家法) folgen. Pi Xirui 皮锡瑞 (1850-1908) erklärte die Schwierigkeit, der die Gelehrten der Han-Zeit beim Lernen begegneten:

In der Han-Zeit gab es keine Lehre ohne Meister. Die etymologischen Satzlesungen wurden alle mündlich gelehrt. Es war anders als bei Schriften der Nachwelt, in denen die phonetischen Erklärungen vollständig bereit standen, mit denen man einfach sehen und laut lesen konnte. [Die hanzeitlichen] Bücher

---

<sup>1</sup> Zhao Yi, *Gaiyu congkao* 陔餘叢考. Peking, Zhonghua shuju, 2006. S.296.

bestanden alle aus Bambusstreifen, die sehr schwer erhältlich waren. Wenn man nicht einem Meister folgte, hatte man nichts, um abzuschreiben oder zu verzeichnen. Das war anders als bei den Büchern der Nachwelt, die man sehr leicht kaufen und [einfach] mit mehreren Wagen tragen konnte. Aus diesen Gründen trugen die [hanzeitlichen Schüler] ihren Bücherkoffer auf dem Rücken und versammelten sich [beim kanonischen Meistern] wie sich Wolken [um die Sonne] scharen. Von daher kam die Ausbildung.<sup>1</sup> 漢人無無師之學，訓詁句讀皆由口授；非若後世之書，音訓備具，可視簡而誦也。書皆竹簡，得之甚難，若不從師，無從寫錄；非若後世之書，購買極易，可兼兩而載也。負笈雲集，職此之由。

Aufgrund dieser Erziehungsform, die von den kanonischen Meistern ziemlich abhängig war, stellte sich die Gelehrsamkeit der Han-Zeit in strengen Entwicklungslinien dar, welche beidseitige Folge haben: Einerseits führte sich die kanonische Lehre unvermeidlich zum Dogmatismus, Umständlichkeit und verknöcherten Denken, und daher schadete den Konfuzianismus umgekehrt – Dieses Thema wird im nächsten Kapitel dargelegt. Andererseits ist jedoch positiv: Die konfuzianische Philosophie und Methodologie haben sich vervollkommen, indem die Kenntnisse der kanonischen Werke von Angesicht zu Angesicht beigebracht wurden. Die Theorie der Richtigstellung der Namen, die *mingfen*-Erläuterung sowie das ethische System, an welchen diese Arbeit sich interessiert, wurden bei den Fragen-Antworten oder Disputen zwischen den kanonischen Meistern und Schülern systematischer und durchdringender erläutert. Die konfuzianische Lehre ermuntert immer, dass die Gelehrten ihr Wissen in die praktische Staatsregierung verwenden. Der Erfolg der Eliteerziehung hat zahlreiche fähige Talente für das Han-Reich angeboten. Wichtiger ist, dass er einen positiven Kulturdruck von Oben bis Unten, von Zentralen bis Rand hergestellt. Die Atmosphäre, in der die Kultur, Riten und Tugend respektiert wurden, breitete sich allmählich aus, was die Aufrichtung des *mingfen*-Systems, das die alle Schichten der Gesellschaft bedeckt, ermöglichte. Die zwei Typen der lokalen Beamten – die vernünftigen Beamten und die schonungslosen Beamten, die das allgemeine Volk erzogen bzw. diszipliniert hatten, sind die Hauptrollen unserer folgenden Diskussion.

---

<sup>1</sup> Pi Xirui, *Jingxue lishi*. Peking, Zhonghua shuju, 1981. S.88.

### 3. Die vernünftigen Beamten und die Durchführung der lokalen Reform durch Erziehung

#### 3.1. Die Bezeichnung der „vernünftigen Beamten“

Die Bezeichnung „Xunli 循吏“ zählte zur initiativen Erfindung von Sima Qian. Im SJ 130 informiert uns der Schreiber über sein Motiv für die Verfassung der Biographien von vernünftigen Beamten:

Die Beamten, die sich an Verordnungen hielten und der Vernunft folgten, prahlten nicht mit ihren Verdiensten und hoben ihre Fähigkeiten nicht hervor. Auch wenn die Hundert Geschlechter sie nicht lobten, übertrieben sie nicht in ihrem Verhalten. [Deshalb] verfasste [ich] die Biographie der vernünftigen Beamten.<sup>1</sup> 奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓無稱，亦無過行，作循吏列傳。

Yu Yingshi hat aufgezeigt, dass die „obige Schreibung alle von negativen Aspekten ausgegangen sind“, und Sima Qian betonte nur, was die vernünftigen Beamten nicht getan hatten, statt zu erwähnen, was sie in positiven Aspekten getan hatten.<sup>2</sup> Tatsächlich entspricht es tatsächlich der Huang-Lao Idee, sich nicht besonders zu verhalten. Angesichts der Sima Qians von Huang-Lao Lehre charakterisierten Überzeugung ist nicht schwer zu beurteilen, dass die Bezeichnung „vernünftigen Beamten“ zur positiven Gestalt gehören, obwohl keine „positive Beschreibung“ im SJ 130 gefunden werden kann. Das Wort „xun 循“, Folgen, hat die Bewunderung eines Gläubigen der Huang-Lao Lehre schon enthalten, weil die Regierungseffekt des „Folgens“ auch überzeugend gewesen ist:

[Die vernünftigen Beamten] hielten sich an ihre Zuständigkeiten und folgten der Vernunft, und konnten den [ Staat] damit auch [gut] regieren. Wieso braucht man unbedingt Einschüchterung und Strenge?<sup>3</sup> 奉職循理，亦可以為治，何必威嚴乎？

---

<sup>1</sup> SJ 130/3317. Übersetzung siehe Hans van Ess, *Politik und Geschichtsschreibung im alten China: Pan Ma I-t'ung*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014. S.294. Leicht modifiziert.

<sup>2</sup> *Shi yu zhongguo wenhua*, S.154.

<sup>3</sup> SJ 119/3099.



Offensichtlich mochte Sima Qian die vernünftigen Beamten als Gegensatz zu denjenigen, die anhand der Einschüchterung das Volk zu regieren versuchten – die „schonungslosen Beamten“, aufrichten. Von diesem Vergleich zwischen *xunli* und *kuli*, die später behandelt wird, erweist sich das Wort *xun* (folgen) gerade das Antonym des Wortes *ku* (schonungslos, harsch, grausam).<sup>1</sup> Die Frage ist nun, worauf sich der gefolgte Gegenstand bezieht, und zwar, was die „Vernunft“ eigentlich bedeutet? Von der parallelen grammatischen Struktur oben steht die „Vernunft“ (*li*) mit der Verordnung (*fa*) und Zuständigkeit (*zhi*) nebeneinander. Das „*xunli*“, Vernunft zu folgen, war tatsächlich in Texten vor Sima Qian nicht selten zu sehen. Im *Xunzi* wurde erwähnt, dass die „Gerechten“ (*yizhe* 義者) der Vernunft folgen, deshalb sie die Menschen hassen, wer die Vernunft verwirren.<sup>2</sup> HNZ akzeptierte diese Idee und erläuterte weiter, dass die Gerechten sich angemessen verhalten, indem sie der Vernunft folgen.<sup>3</sup> Allerdings präsentiert sich die Ausdrucksrede, dass „die Gerechten der Vernunft folgen“, mehr oder weniger als subjektiv dar, weil die „Vernunft“ eigentlich auf der persönlichen Kenntnis und Wertanschauung beruht. Sie bezieht sich nicht auf die objektiven Pflichten, die durch die Verordnung oder den Zuständigkeitsbereich bestimmt werden. In diesem Punkt nahen sich die Verwendungsweise von Jia Yi 賈誼 (200-168 v. Chr.) der von Sima Qian:

Sich an das Gesetz halten und der Vernunft folgen, heißt [rechte] Bahn. Sich gegen die rechte Bahn stellen heißt abweichen.<sup>4</sup> 缘法循理謂之軌，反軌為易。

Offenbar wird die „Vernunft“ nicht von der subjektiven Beurteilung bestimmt. Stattdessen bezieht sie sich auf die objektive Forderung – Wie Verordnung aufweist. Das daoistische Werk *Wenzi* 文子 (anderer Name: *Tongxuan zhenjing* 通玄真經) hat die Befolgung der Vernunft

---

<sup>1</sup> Ein Satz in der Biographie von Zhou Yangyou 周陽由, einem schonungslosen Beamten, kann die Beurteilung sehr gut unterstützen: „Nachdem der Kaiser Wu den Thron bestiegen war, folgte die Regierungsweise der Beamten immer noch der Sorgfältigkeit. Allerdings befand You sich an der Position der zwei tausend Metzen und verhielten sich am harschesten, überheblichsten und rücksichtslos 武帝即位，吏治尚循謹甚，然由居二千石中，最為暴酷驕恣“. Siehe SJ 122/3135.

<sup>2</sup> Kapitel „Yibing 議兵“. Siehe XZJJ, 10.15.279.

<sup>3</sup> Kapitel „Qisu xun 齊俗訓“. Siehe HNZJS, 11.788.

<sup>4</sup> Kapitel „Daoshu 道術“. Siehe XSJZ, 8.304. Anhand von dem archäologischen Beleg – der *Wenzi*-Text von M40 des hanzeitlichen Grabs in Dingxian 定縣 – wird die Ban Gus Ansicht bekräftigt, dass der *Wenzi* vor der Han-Zeit bereits erschienen war. Er sei kein Pseudotext, aber wurde bestimmt von späteren Menschen abgeändert, weil die überlieferte Version einige Unterschiede vom Text auf dem Bambusstreifen zeigt. Siehe HS 30/1729. Li Dingsheng 李定生, „Lun Wenzi 論文子“. In: Li Dingsheng, Xu Huijun 徐慧君, *Wenzi jiaoshi*. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2004, Vorwort.

mit dem Behalten des Zuständigkeitsbereichs (*shoufen* 守分) verbunden, was noch auf die Pflichten des Namens hindeutet.<sup>1</sup>

Allerdings soll die Vernunft total als starre Vorschriften oder Regel verstanden werden, denn man sie je nach den verschiedenen Situationen flexibel regulieren muss. Dazu ist der Kommentar von Yan Shigu 顏師古 (581-645) eine überzeugende Ergänzung:

Befolgen heißt gehorsam sein. Der Höchste gehorcht dem öffentlichen Gesetz, und die Untertanen gehorchen dem menschlichen Zustand.<sup>2</sup> 循, 順也。上順公法, 下順人情也。

Im Vergleich zu den festgelegten Verordnungen bzw. Gesetzen stellt sich der „menschliche Zustand“ komplizierter dar. Zweifellos stellt er die höhere Forderung: In meisten Fällen waren da keine vorhandenen Vorschriften zu Rat zu ziehen. Die Beamten brauchten einen Gleichgewichtspunkt zwischen den „staatlichen Verordnungen“ und dem „menschlichen Zustand“ auszufinden. Deswegen erscheint das „li“, dem die vernünftigen Beamten folgten, etwas zu sein, das sich zwischen Subjekt und Objekt befindet. Im dritten Brief an Kaiser Wu schrieb Dong Zhongshu:

Die Regel des Himmels droben und der Weg des höchsten Altertums sind das, was sich der Himmelssohn als Vorbild nehmen soll, um Regelung zu erstellen, und dem die großen Männer folgen sollen in ihrem Handeln.<sup>3</sup> 上天之理, 太古之道, 天子之所宜法以為制, 大夫之所當循以為行也。

Er glaubte, dass der Gegenstand der „Befolgung“ die himmlische Regel sei, die sogar die staatliche Verordnung übersteigt. Natürlich dient diese Behauptung der Theorie der Einheit von Himmel und Menschen, aber das Verständnis für die „Regel des Oberhimmels“ ändert sich je nach persönlichen Erfahrungen und Auffassungen, welche nicht total vom objektiven Standard abhängt. Die Übersetzung „Vernunft“ nimmt Rücksicht auf den beidseitigen Charakter, den das befolgte „li“ im objektiven Bereich und in der subjektiven ideellen Welt aufzeigt. Nachdem die Bezeichnung der „vernünftigen Beamten“ verdeutlicht wird, fangen wir nun an, die

---

<sup>1</sup> Kapitel „Daode“. Siehe WZJS, 5.204.

<sup>2</sup> HS 89/3623.

<sup>3</sup> ebd. 56/2518.

vernünftigen Beamten und ihre Erziehungsarbeit des lokalen Volks im SJ, HS und HHS zu untersuchen.

### 3.2. Der Charakter der vernünftigen Beamten

Interessant ist, dass im SJ kein einziger Mensch der Früheren Han in der Biographie der vernünftigen Beamten verzeichnet wurde. Es liegt nahe, dass Sima Qian nicht zufrieden mit den zeitgenössischen Beamten war.<sup>1</sup> Die vernünftigen Beamten im SJ zeigen die folgenden zwei Charakter auf:

a. Sie legten großen Wert auf die Erziehung der Bevölkerung und die Leistungen präsentierten sich nicht nur in der Verbesserung der Sitten, die davor primitiv zu sein erschienen, sondern auch bei der Herausbildung der kulturellen Zentripetalkraft, die das Volk mit den konfuzianischen Wertanschauungen – der Treue, Pietät, Brüderlichkeit sowie Nächstenliebe – kultivierte. Ihre Ergebnisse – mit Sima Qians Beschreibung – , dass „die Nahen (die vernünftigen Beamten) beobachteten und als Vorbild nahmen, und die Fernen sie aus vier Richtungen schauten und als Regel betrachteten“,<sup>2</sup> hatte tatsächlich die Erwartung des Konfuzius, die er im Gespräch mit dem Präfekt von She (*She gong* 葉公) ausgedrückte, erreicht: „Die beste Regierung kann „die Nahen froh und glücklich machen, und die Fernen herkommen lassen“.“<sup>3</sup> Die Leistung der Reform durch Erziehung präsentiert sich im Lauf der Zeit immer offensichtlicher. Ein überzeugender Beleg dafür war Zi Chan, der die Erziehung im Staat Zheng vorantrieb. Die Geschichte ist zwar alt, aber sie kann wirklich bekräftigen, dass die Früchte der Erziehung sich Jahr für Jahr häufen können, wenn man mit rechter Erziehungsweise die Menschen belehrt. Das bestätigt auch die Möglichkeit der anderen

---

<sup>1</sup> Allerdings konnten manche Beamten in der Zeit des Sima Qian, wie Ji An 汲黯 und Zheng Dangshi 鄭當時, die verwandte Tugend der vernünftigen Beamten verkörpern. Siehe Takigawa Kametaroo 滝川亀太郎, *Shiji huizhu kaozheng* 史記會注考證, Rolle 120. *Pan Ma I-t'ung*, S.294f.

<sup>2</sup> SJ 119/3100.

<sup>3</sup> LY: 13.16. Die ähnliche Behauptung kann man auch im dritten Brief des Dong Zhongshu an den Kaiser Wu lesen. Siehe HS 56/2521.

Behauptung des Konfuzius: Nach einem Jahr hätte ich bereits die ersten Erfolge, und nach drei Jahren wäre alles in Ordnung, wenn es einen Herrscher gäbe, der mich mit der Führung der Regierungsgeschäfte beauftragte!“<sup>1</sup>

b. Die vernünftigen Beamten kannten sich im Weg der „Befolgung“ sehr gut aus. Sie beachteten die staatlichen Verordnungen und verhielten sich kaum willkürlich. Sie gaben alles – manche sogar ihr Leben auch – für ihren Dienst und erfüllten die Pflichten, die ihr Zuständigkeitsbereich forderte, mit Treue und Bemühung. Manche von ihnen, z.B. Shi She 石奢, Li Li 李離, zeigte überraschende strikte Selbstdisziplin. Sie akzeptierten die kaiserliche Gunst nicht und begingen die Selbstmorde, um ihrem Zuständigkeitsbereich zu halten.<sup>2</sup> Das weist unsere Beurteilung nach: Die vernünftigen Beamten, die Sima Qian im SJ definierte, befolgten nicht nur die staatlichen Verordnungen bzw. kaiserlichen Befehle, sondern auch die allerhöchste „moralische Regel“ in ihrer Kenntnis – Mit der Sprache Dong Zhongshus bezieht sie sich auf die „Regel des Oberhimmels“. Sima Qian lobten sie wie die Attentäter, die ihrem Versprechen treu blieben, und die Ritterlichen, die Gerechtigkeit hielten. Was er vor allem schätzte, ist der Geist, dass sie für ihren Glaube alles ohne Angst und Reue opfern konnten, statt die Gehorsamkeit, die sie als Beamten zum Oben zeigten.

Von unserem Interesse sind die konkreten Maßnahmen für die Erziehung natürlich am wichtigsten, aber sie wurden in der Geschichtsschreibung von Sima Qian leider wenig erwähnt. Das kommt wahrscheinlich aus zwei Gründen: Einerseits, wie gesagt, verstand Sima Qian die „Befolgung“ als die Befolgung der Vernunft, die das subjektive Verständnis für allerhöchste Prinzipien und menschliche Stand und die objektive Beachtung der staatlichen Verordnungen beinhaltet. Er betrachtete die Betreibung der menschlichen Reform durch Erziehung nicht als die Pflichten der vernünftigen Beamten. Andererseits – wie Yu Yingshi aufgezeigt hatte – waren die wegen der Durchführung der Erziehung von uns bekannten Beamten in der Zeit des Sima Qian noch nicht in großer Menge erschienen waren.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe SJ 119/3099ff. LY: 13.10.

<sup>2</sup> SJ 119/3102f.

<sup>3</sup> *Shiyu zhongguo wenhua*. S.155. Ein Bericht im zweiten Brief des Dong Zhongshu an den Kaiser Wu kann die Ansicht begründen: „Da die heutigen Beamten keine Lehre nach unten vollgezogen haben... 今吏既無教訓於下...“ Siehe HS 56/2512.

Wie gesagt hat sich die Bedeutung der „Vernünftigen Beamten“ im HS und HHS geändert. Vor dem Haupttext der Biographie hatte Ban Gu in erster Linie die Reform durch Erziehung in der Zeit von Kaiser Wen und Jing von der Regierung am Anfang der Früheren Han, welche durch die Huang-Lao Lehre charakterisiert wurde, unterschieden, um darauf hinzuweisen, dass die im HS verzeichneten „vernünftigen Beamten“ andere Charakter darstellen werden. Die Erziehung der Bevölkerung statt der „Befolgung ihrer Vernunft“ wurde besonders betont. Ban Gu zeigte uns den Standard, dem die vernünftigen Beamten entsprechen sollen:

[Die vernünftigen Beamten] gingen sorgfältig mit gutem Beispiel voran. Unbestechlich und ausgewogen lebten sie, ohne dass sie zur Strenge griffen, folgte das Volk [ihrer] Reform [durch Erziehung].<sup>1</sup> 謹身帥先，居以廉平，不至於嚴，而民從化。

Viele Beamten, die nach der Zeit Sima Qians lebten und nicht im SJ verzeichnet wurden, haben deshalb in der Biographie der vernünftigen Beamten des HS eingetreten. Über diejenigen, die in der Zeit von Kaiser Wen und Jing lebten und längst prominent für ihre überragende Leistung der Erziehung gewesen waren – der Ehrwürdige Wen (*Wen weng* 文翁) z.B. – hatte Ban Gu ihre Taten mit großer Bewunderung ausführlich berichtet. Ob ein lokaler Beamter als ein vernünftiger Beamter betrachtet werden konnte, kommt allerdings nicht darauf an, ob sein Name in der Biographie der vernünftigen Beamten vorgekommen ist. Einige Beamte, z.B. Dong Zhongshu und Han Yanshou 韓延壽, die wegen ihrer Wichtigkeit eigene Biographien haben, gehören zweifellos zur Gruppe der vernünftigen Beamten. Als Dong Zhongshu für die lokale Angelegenheit zuständig war, trieb er mit aller Chancen die Erziehung der Bevölkerung voran. Er schrieb zu Kaiser Wu:

Deshalb gibt sich der [rechte] König oben Mühe, der himmlischen Idee zu entsprechen, um seinem Befehl zu gehorchen, und beschäftigt sich unten damit, die Lehre zu verdeutlichen und das Volk zu reformieren, um ihre Natur zu vollenden.<sup>2</sup> 是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也。

Er bemühte sich immer um die Betonung der Reform durch Erziehung, sowohl theoretisch als auch praktisch. Dabei wurde der Charakter der vernünftigen Beamten, der sich von dem der

---

<sup>1</sup> HS 89/3623.

<sup>2</sup> ebd. 56/2515.

schonungslosen Beamten unterschieden hat, deutlich dargestellt. Um die berühmte Auffassung des Konfuzius, dass der Fürst das Volk nicht mit Erlassen und Strafen sondern mit Tugenden und Riten leiten solle, weiter zu erläutern, zog er den Himmel nochmals als Vorbild: „Der Himmel wendet Tugenden statt Strafen an“, und „die Hinrichtung ohne Erziehung heißt Misshandeln (*nüe* 虐).“<sup>1</sup> In dem vorher zitierten dritten Antwortbrief erklärte er noch, dass die menschliche Reform durch Erziehung selbst zur Befolgung (*xun* 循) gehöre. Der befolgte Gegenstand ist nun allerdings die himmlische Regel, mit der seine Himmel-Mensch-Philosophie unterstützt wurde. Dann welche Charakter hatten die hanzeitlichen vernünftigen Beamten präsentiert? Anhand von den Berichten des HS und HHS können die folgenden Folgerungen gezogen werden:

a. Die meisten vernünftigen Beamten der Han-Zeit hatten bestimmte Lehrerfahrung der kanonischen Werke. Die Mehrheit von Ihnen kannten sich zumindest in einem Klassiker (normalerweise der *Frühlings- und Herbstannalen*) sehr gut aus. Wegen der familiären Tradition der Gelehrsamkeit hatten manche seit Kindheit die reguläre konfuzianische Erziehung angenommen und betrachteten die Reform durch Erziehung der Bevölkerung als die natürliche Mission der lokalen Beamten. Fan Yes Bericht zufolge hatte Xu Jing 許荆, ein bekannter vernünftiger Beamter der Späteren Han, sein Berufungsgefühl ausgedrückt:

Ich übernehme die schwere Verantwortung für das Reich. Wenn aber die Reform durch Erziehung nicht waltet, dann liegt die Schuld bei mir, dem Großgouverneur.<sup>2</sup>  
吾荷國重任，而教化不行，咎在太守。

Dass die hanzeitlichen vernünftigen Beamten sowohl als Verwalter als auch als Lehrer galten, unterschieden sich von den im SJ verzeichneten vernünftigen Beamten der früheren Zeit. Sie bemühten sich um die Verbesserung der primitiven Sitten, die jedoch eigentlich nicht zu ihrem Zuständigkeitsbereich als lokaler Beamter gehört.

b. Mit dem lokalen Volk hängen die vernünftigen Beamten so engen zusammen, als ob sie in familiärer Beziehung verknüpft wurden. Auf der einer Seite arbeiteten die vernünftigen Beamten an ihren Stelen sehr fleißig und schonten die „Hundert Geschlechter“ – z.B. Wei Sa

---

<sup>1</sup> HS 56/2502.

<sup>2</sup> HHS 76/2472.

衛颯, der „sich den Geschäften des Volkes widmete und an seiner Position wie zu Hause blieb“<sup>1</sup>. Auf der anderen Seite verehrten und liebten die einfachen Menschen die lokalen Beamten ebenso.<sup>2</sup> Manche wurden sogar als Vater des Volkes gedient. Als Zhao Xinchun 召信臣 für Shangcai 上蔡 zuständig war, redeten ihn das lokale Volk und die niedrigen Beamten als „Vater Zhao“ (*zhaofu* 召父) an. Diese Berichte haben nicht nur aufgezeigt, dass ihre Bemühungen um ihre Zuständigkeit vom Volk anerkannt wurden, sondern auch auf die Wendung hingewiesen, dass die primitiven Sitten in manchen Orten mit der Reform durch Erziehung offenbar zivilisiert wurden. Sie begann sich einzuleben, mit den „schönen Tugenden“, die von der konfuzianischen Doktrin bewunderten Ehrfurcht bzw. Gehorsamkeit zum „Oben“ – den Alten, Lehrern und politischen Führern –, zu zeigen. Dafür hat Ban Gu einen überzeugenden Beleg geboten:

Wo [die vernünftigen Beamten] wohnten, waren die Menschen reich. Wo sie davongingen, wurden sie vermisst. Als sie lebten, genossen sie ehrenvollen Ruf. Wenn sie gestorben waren, diente man ihnen mit Opfern.<sup>3</sup> 所居民富，所去見思，生有榮號，死見奉祀。

c. Die von Konfuzius gestellte Ordnung, dass der Herrscher das Volk sich zuerst bereichern lassen solle, bevor es erzogen wird, präsentierte sich bei der Arbeit der vernünftigen Beamten deutlich. Die hanzzeitlichen vernünftigen Beamten erkannten alle, dass man vor allem für die Geschäfte, die sich mit dem dringlichen Lebensbedürfnis zusammenhängten, sorgen solle. Darauf sei die effektive Reform durch Erziehung erst notwendig und möglich. Mittels der Regierungsprotokolle erfahren wir, dass viele vernünftigen Beamten sich zuerst mit der landwirtschaftlichen Infrastruktur – Ackerbautechnik und dem Wasserbau usw. – befassten, um die Lebensqualität des Volkes zu garantieren. Auf dieser Basis wendeten sie sich erst nach der Erziehung: Sie richteten die lokalen Schulen auf, unterstützten die talentierten untergeordneten, damit sie zur kaiserlichen Schule lernen und das reguläre kanonische Training annehmen konnten. Nachdem sie wieder nach ihrer Heimat zurückkehrten, konnten diese qualifizierten Gelehrten weiterhin zur lokalen Erziehung der Bevölkerung gut beitragen. Die Interaktion

---

<sup>1</sup> ebd. 76/2459.

<sup>2</sup> Z.B. Liu Chong 劉寵. ebd. 76/2477.

<sup>3</sup> HS 89/3624.

zwischen der kaiserlichen Schule bzw. der Eliteerziehung und der lokalen Erziehung machte die Erziehung der Bevölkerung lebendig.

d. Den Verordnungen gemäß bereiteten die vernünftigen Beamten das Zuckerbrot und die Peitsche für die Erziehung vor. Jedoch nahmen sie Rücksicht immer mit großer Sorge darauf, das Volk nicht unter Furcht zu setzen. Deshalb befassten sie mit der Vereinfachung ihrer Regierungsweise, welche mit den Taten der von Sima Qian berichteten vernünftigen Beamten übereinstimmte. Sie führten die Verordnungen nicht grausam durch, aber es bedeutet auch nicht, dass sie kein tiefes Verständnis der staatlichen Verordnungen besaßen. Umgekehrt konnten die meisten vernünftigen Beamten den Gleichgewichtspunkt zwischen den strengen Verordnungen und der menschlichen Emotion präzise erfassen. Ein typischer Beleg dafür ist Huang Ba 黃霸, der „in seiner jungen Zeit bereits die Verordnung gelernt hatte“. Trotz der Erkenntnis des Artikels in Verordnung „bemühte er sich vor allem um die Reform durch Erziehung und setzte die Hinrichtung und Bestrafung dahinter“. Selbst in der Regierungszeit des Kaisers Zhao 昭, unter der Atmosphäre, dass die Gesetze extrem streng durchgeführt wurden, war er immer noch „für seine lose und milde Regierungsweise berühmt gewesen“.<sup>1</sup>

### 3.3. Die vernünftigen Beamten und die Beamten des Artikels (*wenli* 文吏)

Dass die vernünftigen Beamten sich in der Bedeutung der staatlichen Verordnung sehr gut auskannten, wurde tatsächlich in den Geschichtsschreibungen der Han betont. Diese Fähigkeit stellt allerdings keinen Konflikt gegen ihren Glauben an die konfuzianische Lehre. Stattdessen kann das den Charakter der hanzeitlichen Politik, dass der Konfuzianismus und Legalismus sich gegenseitig ergänzten, anschaulich aufzeigen. Die berühmten Konfuzianer, Dong Zhongshu, Gongsun Hong 公孫弘 (200-121 v. Chr.) und Ni Kuan 兒寬 (?-103 v. Chr.), wurden im HS folgendermaßen beurteilt:

---

<sup>1</sup> HS 89/3631.



Die drei Männer waren alle Konfuzianer. Sie hatten vollständiges Verständnis für die weltlichen Geschäfte und verstanden sich gut auf das geschriebene Recht. Anhand von kanonischen Techniken schmückten sie die Amtsangelegenheiten aus, der Himmelssohn hielt sie für fähig.<sup>1</sup> 三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事，天子器之。

In diesem Kontext können die „weltlichen Geschäfte“, „Artikel der Verordnungen“ sowie die „Amtsangelegenheiten“ selbstverständlich als Synonyme betrachtet werden. Es zählte zur speziellen Fähigkeit, dass man die Bedeutung des Gesetzes mit dem Geist der Klassiker erklärt. Doch waren die große Konfuzianer wie Gongsun Hong und Dong Zhongshu damit sehr vertraut. Der Beobachtung von Sima Qian zufolge:

[Gongsun Hong] war geübt im geschriebenen Gesetz und den Amtsangelegenheiten, und schmückte dies weiter mit konfuzianischen Techniken aus. Der Kaiser freute sich darüber sehr.<sup>2</sup> (公孙弘)习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。

Im HS wurde die Beamten wie Dong Zhongshu und Gongsun Hong als „Beamte des Artikels“ (*wenli* 文吏) oder „Beamte des Verordnungsartikels“ (*wenfa li* 文法吏) benannte. Wie gesagt gehörte Dong Zhongshu mit seiner Regierungsweise und Leistung der Erziehung natürlich zur vernünftigen Beamten. Allerdings befasste er sich andererseits mit dem Artikel der Verordnungen und hielt sich streng daran, indem er die Belohnung und Bestrafung – die zuverlässigen legalistischen Instrumente – flexibel angewendet hatte. Der legalistische Charakter ist daraus klar zu ersehen. Der vorher erwähnte Ji An, der dem Standard Sima Qians für die vernünftigen Beamten entsprach, war „nicht im Artikel der Verordnungen befangen“, und seine Regierungsweise „befasst sich nur mit den wichtigen Dingen, ohne die Umstände zu besorgen“, was großen Unterschied von den vernünftigen Beamten in der Regierungszeit des Kaisers Wu und Xuan dargestellt hatte. Wie Hans van Ess aufgewiesen hatte Sima Qian jedoch keine Beamten des Artikels, die die legalistische Erziehung angenommen und den

---

<sup>1</sup> HS 89/3623.

<sup>2</sup> SJ 112/2950.

Charakter des Legalismus zeigten, sondern die Spekulation, dass sie ins Machtsystem betreten hatten, indem sie die „Amtsangelegenheiten mit kanonischer Technik schmückten“.<sup>1</sup>

### 3.4. Die Leistung der Erziehung der Bevölkerung

Wie die obigen zitierten Worte von Xu Jing dargestellt hatten die vernünftigen Beamten starkes Berufungsgefühl, die Erziehung der Bevölkerung zu betreiben. Sie glaubten, dass ein guter lokaler Beamter zugleich die Rolle als „Eltern“ des Volkes spielen müsse. D.h., neben der Ernährung war Erziehung ebenso ihre Pflicht. die ihre Kinder nicht nur ernähren, sondern auch erziehen sollen. Die Menschen, die mit ihren eigentlichen Sitten generationslang gelebt hatten, wurden ganz schwer zur Anerkennung der konfuzianischen Lehre bzw. der *mingfen*-Idee motiviert. Um die Sitte zu ändern, und die Überzeugung der Ethik zwischen Fürsten und Untertan, Vater und Sohn unter diesen ungelehrten Menschen aufzurichten, mussten die lokalen Beamten die Sitte ihrer Regierungsregionen zu untersuchen. Dem HHS zufolge erledigten die vernünftigen Beamten diese Arbeit effektiv, indem sie die mündlichen Balladen des lokalen Volks sammelten und nach seinem Leiden im großen Umfang zu fragen.<sup>2</sup> Diese Untersuchung im Voraus ermöglichte die gezielte Reform durch Erziehung, weil die lokalen Beamten die angemessene Strategie je nach den verschiedenen Sitten erstellen konnten. In den Regionen, wo die Einflusskraft der konfuzianischen Ethiken zuvor noch schwach gewesen war, stellte sich die Richtigstellung der Sitten (*zhengsu* 正俗) als konkretes Ziel der Erziehung dar. Im Vorwort zu den *Allgemein gültigen Bedeutungen von Sitten und Gebräuchen* (*Fengsu tongyi* 風俗通義) hatte Ying Shao 應劭 (ca. 153-196) gesprochen:

---

<sup>1</sup> Hans van Ess, „Éducation Classique, Éducation Légiste sous les Han“. In: Christine Nguyen Tri, Catherine Despeux (ed.), *Éducation et Instruction en Chine*. Vol.3. Paris-Louvain, Éditions Peeters, 2004. S.30.

<sup>2</sup> HHS 66/2457.

Der Schlüssel der Regierung liegt darin, die Sitten zu identifizieren und die Gebräuche richtigzustellen. Das ist das Allerhöchste.<sup>1</sup> 為政之要，辯風正俗，最其上也。

Die alten Politiker hatte längst bereits erkannt, dass man die verschiedenen Sitten des Volks respektieren solle, aber sie müssen zugleich durch die höheren Prinzipien genormt werden. Insbesondere im vereinigten und weiträumigen Reich bedarf der politischen Weisheit, die die verschiedenen Sitten mit Sorgfalt disziplinieren kann, um sie mit den staatlichen Verordnungen und moralischen Prinzipien übereinzustimmen. Es wurde gesagt, dass Yanzi 晏子, der berühmte Kanzler des alten Staats Qi, also geredet hatte:

Im Altertum hatten die Regionen, die hundert *li* entfernt waren, verschiedene Gewohnheiten, und die, die tausend *li* entfernt waren, hatten unterschiedliche Gebräuche. Deshalb befasste sich der klare König mit dem Rechten Weg, um das Volk zu vereinen und die Gebräuche gleichzumachen.<sup>2</sup> 古者，百里而異習，千里而殊俗，故明王修道，一民同俗。

Dem Han-Reich, das nach der vollständigen Einigung strebte, erschien die Regulierung der Sitten noch bedeutender zu sein. Der Prozess der Reform durch Erziehung war gerade der der Verbesserung der Gebräuche. Anders gesagt, die Änderung der Gebräuche war die Darstellung der Leistung der Erziehung. Die Kontinuität des Erziehungseffekts wurde nicht nur von den vernünftigen Beamten betont, sondern auch vom höchsten Herrscher beachtet. Der Kaiser Xuan beispielsweise hatte mittlerweile offenbar geredet, dass man den lokalen Beamten ausreichende Zeit und Geduld für die Reform durch Erziehung geben sollte:

[Der Kaiser] dachte, dass die Großgouverneure die Wurzel der Amtsmänner und des Volkes seien. Wenn man sie oft auswechselte, dann wären die Untergebenen unruhig. [Nur wenn] das Volk wisse, dass sie lange blieben und nicht betrogen werden konnten, gehorchten sie seiner Reform durch Erziehung.<sup>3</sup> 以為太守，吏民之本也，數變易則下不安，民知其將久，不可欺罔，乃服從其教化。

Mit der zeitlichen Garantie wurde die Wirksamkeit der Reform durch Erziehung Tag für Tag gesammelt. Die vernünftigen Beamten gingen als gutes Vorbild mit strenger Selbstdisziplin

---

<sup>1</sup> FSTYJZ. Vorwort, S.8.

<sup>2</sup> Sun Yanlin 孫彥林, Zhou Min 周民, Miao Ruosu 苗若素, *Yanzi chunqiu yizhu* 晏子春秋譯注. Shandong, Qilu shushe 齊魯書社, 1991. S.125.

<sup>3</sup> HS 89/3624.

voran, damit sie die Denkweise und Lebensweise der untergeordneten Beamten und des allgemeinen Volks von oben nach unten beeinflussen konnten. Durch die Aufrichtung der lokalen Schulen, bei denen die konfuzianische Idee bzw. die *mingfen*-Theorie – die Bedeutung der Fürsten-Untertan- und Vater-Sohn-Ethik beigebracht wurde, entstand in manchen Orten allmählich die Atmosphäre des Lernens. Diese erfreuliche Änderung, die als Leistung der Reform durch Erziehung galt, wurde zweifellos durch die dauerhafte und stabile Politik begünstigt. Zuletzt lesen wir die berühmte Stelle im HS, die die herausragende Frucht der Reform durch Erziehung, die der Ehrwürdigen Wen (*wenweng* 文翁) in seinem Regierungsgebiet *Shu* 蜀 durchführt hatte, darbietet, um diese vielversprechende Erziehungsatmosphäre zu empfinden:

Nach ein paar Jahren stritten [die Menschen von *Shu*] darum, Schüler der lokalen Schule zu werden. Manche reiche Menschen strebten danach, sogar, indem sie Geld dafür ausgaben. Daher waltete große Reform. Die [Zahl der] Schüler aus der Region von *Shu*, die in der Hauptstadt lernten, war mit derjenigen aus *Qi* und *Lu* vergleichbar.<sup>1</sup> 數年，爭欲為學官弟子，富人至出錢以求之。繇是大化，蜀地學於京師者比齊魯焉。

#### 4. Die legalistische Erziehung und die Disziplin der Bevölkerung

Nun wenden wir unseren Blick nach der anderen Kraft, die auch zur Erziehung der Bevölkerung in der Han-Zeit beigetragen hatte: Der Legalismus und die schonungslosen Beamten, die an die legalistische Theorie der Erziehung glaubten. Wie erwähnt war Sima Qian zwar gegen den Missbrauch der Bestrafung, aber er verneinte die Funktion der Verordnungen nicht. Diese Haltung kam nicht nur aus dem Zusammenhang zwischen Legalismus und dem Huang-Lao, sondern auch aus dem Bedarf der Realpolitik. Trotzdem war er von der Geschichtslehrerfahrung überzeugt, dass „die Gesetzte und Verordnungen bloß als das unersetzliche Instrument für die Ordnung funktionieren könne, und seien doch keinen Ursprung

---

<sup>1</sup> HS 89/3625.

des Reinen und Trüben der Regelung und Regierung“.<sup>1</sup> Im Vergleich zu den zeitgenössischen vernünftigen Beamten führten die schonungslosen Beamten die Verordnungen kompromisslos aus und neigten die Gewalt zu verwenden, damit die ungehorsamen Menschen in möglichst kurzer Zeit diszipliniert werden konnte. An dem inhaltlichen Schwerpunkt lag sich die Riten und moralischen Prinzipien des Konfuzianismus natürlich nicht mehr, aber die Idee des Zuständigkeitsbereichs des Namens wurde immer noch beachtet. Die einfachen Menschen wurden dadurch trainiert, das qualifizierte Volk des geeinigten Reichs zu werden, wer seiner Pflicht mit Treue erfüllte, die Grenze seines Zuständigkeitsbereichs nicht überschritt und den Gesetzen bzw. Verordnungen befolgte. Um es klar zu machen, wie die *mingfen*-Idee eine Rolle in der Erziehung der Bevölkerung gespielt hatte, muss die legalistische Erziehungstheorie dargelegt werden, bevor wir die Praxis der „Lehre durch Namen“ von den hanzeitlichen schonungslosen Beamten untersuchen.

## 4.1. Die legalistischen Erziehungstheorie

### 4.1.1. Das Ziel der legalistischen Erziehung in der Vor-Qin-Zeit

Gegenüber der heftigen Konkurrenz unter den streitenden Reichen kümmerten sich alle Fürsten vor allem um die Verstärkung der staatlichen Kraft. Diesem Thema musste die Erziehung der Bevölkerung natürlich dienen. Im SJS wurde klar dargelegt, dass sich der endliche Zweck der legalistischen Erziehung daran lag, dass jeder Mensch die Gesetze befolgte. Die Gesetze seien über alles, selbst die Befehle des Fürsten und Beamten:

Wenn das Volk über die Gesetze siegt, ist der Staat in Aufruhr. Wenn die Gesetze über das Volk siegen, wird das Militär stark. [...] In einem Staat, der auf dem rechten Weg ist, hängt die Regierung nicht vom Fürsten ab, und das Volk folgt den

---

<sup>1</sup> SJ 122/3131. Übers. von Hans van Ess. Siehe *Pan Ma I-t'ung*, S.298.

Beamten nicht einfach.<sup>1</sup> 民勝法，國亂；法勝民，兵彊。[...] 故有道之國，治不聽君，民不從官。

Dass die Regierung dem Fürsten nicht gehorcht und das Volk den Beamten nicht folgt, wurde natürlich nie realisiert, aber die Erwartung zeigte deutlich auf, dass die legalistische Erziehung konzentrierte sich aktuell auf die Verstärkung der staatlichen bzw. militärischen Kraft, und sie zielte sich langfristig darauf ab, sich von der Herrschaft des Menschen abzutrennen. Obwohl die Legalisten großen Wert auf die potenzielle Kraft (*shi*) des Fürsten wurde legten, beharrten sie auch darauf, dass das Volk nicht den Willen des Fürsten sondern die Gesetze befolgen solle, wenn die Beiden in Konflikt geraten. Diese Betonung hat das Spannungsverhältnis zwischen der Herrschaft des Rechts und der des Menschen widerspiegelt.<sup>2</sup> Als die Idee „mingfen“ im zweiten Kapitel erläutert wurde, haben wir das höchste politische Ideal der Legalisten bereits erkannt: Ohne Belohnung, ohne Bestrafung und ohne Belehrung, so regiert das Volk sich selbst.<sup>3</sup>

Allerdings wich der Schwerpunkt der legalistischen Erziehung noch nicht von dem Militär ab, bevor sich die Konkurrenz unter den streitenden Reichen beendete und das Reich geeinigt wurde. Gerade bis zum Vorabend der Vereinigung des Qin, als Han Fei über den idealen Zustand der Erziehung der Bevölkerung sprach, wurde die Perspektive zwar dargeboten, dass „die Reden des innerstaatlichen Volks sicher auf der Bahn des Gesetzes gehen“, aber er erinnerte den Herrschern, dass der realistische Sinn der Erziehung immer noch daran liegt, dass „die tapferen Männer alle in Truppe dienten“.<sup>4</sup> Solche beidseitige Darlegung weist die realpolitischen Überlegungen der legalistischen Erziehungstheorie in der Vor-Qin-Zeit vor. Sie sorgte mittlerweile für die Leistungen, die Erziehung der Bevölkerung zur Vereinigung und Verstärkung des Militärs beitragen konnte. Dass das Volk durch die Verordnungen bzw.

---

<sup>1</sup> Kapitel „Shuomin 說民“. SJS, 5.11.

<sup>2</sup> Dass die niedrigen Beamten und das Volk die Gesetze befolgen, statt sich der Macht des Fürsten zu unterwerfen, war auch das Ideal von Han Fei. Im Kapitel „Wudu 五蠹“ kritisierte er die damaligen lokalen Beamten, die dem Oben zuliebe gegen die Gesetze verstießen: „Was die regierte Amtsangelegenheiten und die Geschäfte unter dem Volk angeht, wenden die Beamten nun keine [Verordnungen] an, die selbst die einfachen Männer und Frauen kennen. Stattdessen gehorchen sie der Rede, dass das Oben [immer] weise ist. Das geht [jedoch gerade] umgekehrt von der [rechten] Regierung. 今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣“. Siehe HFZJJ, 19.49.451.

<sup>3</sup> ebd. 17.1, 6; 26.5, 6.

<sup>4</sup> HFZJJ, 19.49.452.

*mingfen*-Idee diszipliniert wurde, spielte in den Behandlungen dieser Zeit noch keine wichtige Rolle.

#### 4.1.2. Die „Lehre durch Gesetze“ im Qin-Reich: Die Belehrung der niedrigen Beamten

Han Feis Vorstellung, die Gesetze als Lehre und die Amtsmänner als Lehrer zu setzen, konnte sich im geeinigten Qin-Reich endlich realisieren. Darüber hat die archäologische Ausgrabung statt der überlieferten Literatur überzeugende Belege angeboten. Die in 1970er ausgegrabenen Bambusstreifen zeigten deutlich auf, dass die obige Idee der Legalisten in dem neuen Reich trotz seines kurzen Lebens tatsächlich durchgeführt wurde.

Zahlreiche Bambusstreifen wurden in 1975 in einem Qin-Grab in *Shuihudi* 睡虎地, Hubei gefunden. Natürlich kann man nicht willkürlich beurteilen, dass die Belehrung dieser Streifen durchaus der „legalistischen“ Erziehung zugeschrieben wird – Solche einfache und oberflächliche Identifizierung wird wohl jederzeit vermieden. Die Tatsache ist jedoch ohne Zweifel, dass die Forderungen der Beamten und die Erwartung der Verordnungen, die in den Bambusstreifen deutlich vorgewiesen wurden, mit der Ambition des Qin-Reichs, das sich von der Regierungstechnik des Legalismus überzeugte, ganz übereinstimmt zu sein erschien. Davon sind zwei Texte besonders zu beachten: Die *Schriften der Belehrung* (*Yu shu* 語書) und *Der Weg, ein guter Beamter zu werden* (*Wei li zhi dao* 為吏之道).

Der als *Schriften der Belehrung* (*Yu shu* 語書) betitelte Text war eine Lehrproklamation, die der Verwalter der Grafschaft Nan 南 am zweiten Tag der vierten Monat des 20. Jahres des Ersten Erhabener Qin (227 v. Chr.) erlassen hatte. Erwähnenswert ist, dass sich diese Proklamation sowohl gegen das allgemeine Volk als auch gegen seine untergeordneten Amtsmänner richtete. Als ein lokaler Beamter zu seiner Regierungsregion ankam, muss der Gegenstand seiner Belehrung das Volk und die niedrigen Beamten zugleich enthalten. Das wird bereits in vielen vorher diskutierten Fällen der hanzeitlichen vernünftigen Beamten dargestellt. Anhand von den *Schriften der Lehre* kann man klar erkennen, wie dringlich die Gebräuche der

einfachen Menschen in jenem Ort zu verbessern waren. Das undisziplinierte „Volksherz“ passe sich der Forderung des geeinigten Reichs nicht an. Deswegen muss es unbedingt berichtigt werden:

Daher hatte der weise König das Gesetz und Maß geschaffen, um die Herzen des Volks zu regulieren und berichtigen, ihre Liederlichkeit und ihre Bosheit zu entfernen und ihre schlechten Gebräuche zu beseitigen.<sup>1</sup> 是以聖王作為法度，以矯端民心，去其淫避（僻），除其惡俗。

Das ist die „Richtigstellung der Gebräuche“, die vorher diskutiert wurde. Vor dem Hintergrund der „Großen Einigung“ präsentierte sich die „Richtigstellung der Gebräuche“ mehr als die „Einigung der Gebräuche“, die auf ihren Einklang mit den Gesetzen und Verordnungen abzielte:

Was die Gesetze und Verordnungen betrifft, [verwendet man sie,] um das Volk durch Lehre zu führen, ihre Liederlichkeit und Bosheit zu entfernen, ihre schlechten Gebräuche zu beseitigen, und sie dazu zu bringen, Gutes zu tun.<sup>2</sup> 凡法律令者，以教道（導）民，去其淫避（僻），除其惡俗，而使之於為善也。

Die Funktion der Verordnungen bei der Erziehung der Bevölkerung wurde hier auch aufgewiesen. Im Vergleich zu der langsamen Reform durch rituelle und moralische Erziehung erschien die Wirksamkeit der Lehre durch Gesetze zweifellos schneller zu sein. Aber die „weggebrachten“ schlechten Sitten und Gebräuche konnten sofort wiederkehren, wenn die Verbindlichkeit der Verordnungen bzw. des Belohnung-Bestrafung-Mittels nicht mehr andauerte. Die folgende Warnung zeigt auf, dass dieser Nachteil der Verordnungsbelehrung mittlerweile bereits erkannt wurde:

Nachdem das Volk gelehrt wurde, waren auch die Oberen nicht überheblich. Sie ließen dem Weg reifen, ohne zu regieren, erhoben das Richtige und verdeutlichten die [rechte] Ordnung.<sup>3</sup> 民之既教，上亦毋驕，孰（熟）道（導）毋治，發正亂昭。

---

<sup>1</sup> Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (hrsg.), *Shuihudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Peking, Wenwu Verlag, 2001. S.13.

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> Die Bedeutung von „發正亂昭“ ist ziemlich schwer zu verstehen. Der Erklärung der Ordnungsgruppe der *Shuihudi* Qin-Bambusstreifen gemäß wurde sie auf Deutsch übersetzt. Da versteht man das Wort „luan 亂“ als „zhi 治“ (in Ordnung), das in meisten Fällen als ihr Antonym verwendet wird. Trotzdem ist auch möglich, dass



Die obigen Worte gilt als die Anweisungen, denen die niedrigen Amtsmänner folgen sollten, als sie die Erziehung der Bevölkerung durchführten. Tatsächlich kamen sie aus den Streifen, die als „Der Weg, ein guter Beamter zu werden“ betitelt und mit den Schriften der Belehrung zusammen unter den Bauch des Grabbesitzers gefunden wurden. Die Amtsmänner, die die Rolle als „Lehrer“ spielten, mussten ihr Benehmen zuerst berichtigen, damit sie als Vorbild des erzogenen Volks genommen werden konnten. Der Grabbesitzer, Xi 喜, diente als niedriger Beamter des Qin-Reichs, und dieser Text sollte seine Lieblingslektüre vorm Tod sein. Schauen wir nun an, wie er durch Worte belehrt wurde, ein guter Beamter zu werden:

Was den Weg, ein [guter] Beamter zu werden, allgemein angeht, so besteht er aus Feinheit, Reinheit, Aufrichtigkeit, Sorgfalt und Festigkeit.<sup>1</sup> 凡為吏之道，以精潔正直，慎謹堅固。

Davon liegt die „Aufrichtigkeit“ an der zentralen Position. Nur wenn die Beamten das Volk mit Recht führen, benimmt es sich recht. Diese Belehrung des Konfuzius galt als die Forderung, die für jeden Beamten gestellt hatten – egal er an die konfuzianische oder legalistische Erziehungstheorie glaubte:

[Wenn der Beamte] seine Handlung berichtigt und sich kultiviert, geht das Unglück fort, und das Glück bleibt.<sup>2</sup> 正行脩身，禍去福存。

Es gab verschiedene Weise für Selbstberichtigung und -kultivierung. In dieser Anweisung für Beamte wurden ein paar Forderungen erwähnt: Begierde zu zügeln, sich selbst zu prüfen und mit Sorgfalt zu verhalten, den Zuständigkeitsbereich zu halten, usw. Auch bemerkenswert ist, dass ein qualifizierter Beamter die staatlichen Verordnungen natürlich streng durchführen solle, aber ein guter Beamter könne nicht bloß von der Einschüchterung abhängen. Gegensätzlich kann man die folgenden Anweisungen finden, die mit der Philosophie der Huang-Lao getönt wurden:

[Benehme dich] nicht harsch, sondern ruhig und schweigend. Prüfe wann Belohnung und Bestrafung angebracht sind. Sei strikt und standhaft und nicht

---

die vier Zeichen in falscher Abfolge geschrieben wurden. Wenn sie als „正亂發昭“ stehen, erscheint es grammatisch verständlich zu sein. Siehe *Shuihudi qinmu zhujian*, S.172.

<sup>1</sup> ebd. S.167

<sup>2</sup> ebd.

grausam. [...] Prüfe die Fähigkeit des Volkes und messe seine Kraft gut.<sup>1</sup> 安靜毋苛，審當賞罰，嚴剛毋暴 [...] 審知民能，善度民力。

Als sie die Verordnungen durchführten, konnten jedoch nicht alle Beamten auf solcher Selbstdisziplin beharren, und sie konnten nicht alle die „guten Beamten“ werden. Wenn es überbetont wurde, dass die Menschen durch Gesetze diszipliniert werden solle, überschritt man häufig vom „Strikten“ und „Standhaften“ zum „Grausamen“. Für unsere folgende Diskussion über die lokale Erziehung des Volkes, die von den schonungslosen Beamten ausgeführt wurde, gilt die obige Belegstelle als eine gute Einführung.

## 4.2. Die schonungslosen Beamten

Dass die konfuzianische Idee (i.e., den „Weg des Königs“) und die legalistische Technik (i.e. den „Weg der Hegemonie“) vermischt und angewendet wurde, galt als die verborgene Regierungsstrategie des Han-Reichs.<sup>2</sup> Die Kaiser des Han blieb zwar in höher Wachsamkeit wegen der geschichtlichen Lehre, dass die übertriebene Abhängigkeit von den grausamen Gesetzen bzw. den Bestrafungen einen wichtigen Grund für den schnellen Untergang des starken Qin-Reichs gebildet hatte, aber das Bedürfnis der Realpolitik bestimmte, dass die legalistische Regierungstechnik immer noch nötig war. Die schonungslosen Beamten, die für die strenge Durchführung der legalistischen Regierung berühmt waren, bekamen daher den Grund für ihre Existenz. Sie dienten als scharfes Werkzeug des Kaisers und unterstützten die Verstärkung der zentralen Macht. Die Funktion der schonungslosen Beamten wurde durch das Selbstbekenntnis von Yang Qiu 陽球, dem schonungslosen Beamten der Späteren Han, vorgewiesen:

---

<sup>1</sup> *Shuihudi qinmu zhujian*, S.167.

<sup>2</sup> HS 9/277.

Ich, der Untertan, habe keine reinen und erhabenen Handlungen, aber übernehme unerwarteterweise die Aufgabe des Adlers und Jagdhundes [des Kaisers].<sup>1</sup> 臣無清高之行，橫蒙鷹犬之任。

Ganz deutlich erkannte Yang Qiu, dass er nicht anders als ein Werkzeug war, was verkündete, dass das Schicksal der schonungslosen Beamten genauso wie das von Adler und Jagdhund, die vom Besitzer verlassen werden, nachdem sie die Mission erfüllt haben. Die Tatsache hatte seine Worte klar bewiesen: Die schonungslosen Beamten haben normalerweise weder normalen Tod noch das richtige Vertrauen des Herrschers bekommen. Das Wort „ku 酷“ weist auf, dass die Charakter der legalistischen Regierung – die Kompromisslosigkeit und Grausamkeit – prägten ihre Taten. Allerdings richteten sie die Speerspitze vor allem gegen den lokalen Adel und Vornehmen, indem sie „mit den Artikeln der Gesetze tanzten“ (*wuwen* 舞文). Die schwachen und niedrigen Menschen, die die Verordnungen noch nicht kannten, belehrten sie nur mit den „mündlichen Reden“ (*kouyan* 口言).<sup>2</sup> Die meisten schonungslosen Beamten benahmen sich sehr selbstdiszipliniert, um sich als Vorbild für das Volk zu setzten. Sie „hielten das Richtige anhand von den Gesetzen“ (*jufa shouzheng* 據法守正).<sup>3</sup> Bei ihnen fanden es auch öfters statt, für ihren Dienst bzw. ihren Zuständigkeitsbereich des Namens zu sterben – genauso wie manche im SJ verzeichneten vernünftigen Beamten. Ebenso sorgten die schonungslosen Beamten für die Landwirtschaft, indem sie die Infrastruktur erbaut und dem Volk das bezügliche Wissen und die benötigte Technik beigebracht hatten. Einige schonungslosen hatten die Erfahrung, das Training der konfuzianischen Klassiker anzunehmen.<sup>4</sup> Zahlreiche Belege, über die die Geschichtsschreibungen uns informieren, haben auf die folgende Tatsache hingewiesen: Die schonungslosen Beamten waren durchaus nicht diejenigen – wie ihre Bezeichnung hindeutet –, die um das Leben des Volks nicht kümmerten. Abgesehen von der Arbeitsweise hatten sie tatsächlich viele Berührungspunkte mit den zeitgenössischen vernünftigen Beamten, obwohl sie wegen des Bedürfnisses der Geschichtsschreibung als gegensätzliche Rollen gestaltet wurden. Dass ein lokaler Beamter sich entweder als vernünftiger Beamter oder als schonungsloser Beamter benahm, wurde zwar durch seine

---

<sup>1</sup> HHS 77/2500.

<sup>2</sup> SC 122/3139. HS 59/2639. S.a. *Pan Ma I-t'ung*, S.301f.

<sup>3</sup> SJ 122/3154. HS 90/3676.

<sup>4</sup> SJ 122/3133, 3154. HS 90/3676. HHS 77/2491f.

Überzeugung beeinflusst, aber man kann auch nicht vernachlässigen, dass die konkrete Regierungsstrategie je nach den verschiedenen Situationen reguliert werden musste. Han Fei hatte gesprochen:

Wenn Strafen leicht sind, und man sie dennoch nicht für mild hält, wenn die Hinrichtungen drakonisch sind, und man sie dennoch nicht für grausam hält, dann werden sie eben entsprechend der Bräuche umgesetzt.<sup>1</sup> 罰薄不為慈，諸嚴不為戾，稱俗而行也。

Es galt in der Han-Zeit als überzeugende Belehrung für die lokale Regierung, dass „die übertriebene Härte gebrochen und die übertriebene Milde ungültig wurde“.<sup>2</sup> In den Orten, die von den primitiven Gebräuchen bedeckt und der entschlossenen politischen Säuberung bedürfen, erschien die langsame Reform durch Erziehung auf die konfuzianische Weise offensichtlich nicht angebracht zu sein. Darüber sprach Sang Hongyang:

In verschiedenen Zeiten gibt es jeweils etwas, das getan werden muss. Nun wollt ihr mit der [Methode für eine] schlichte Zeit ein verkommenes Volk regieren. Das ist so, als würdet ihr auf und ab gehen, wenn ihr einen Ertrinkenden retten müsst, Euch erst einmal verbeugen, bevor ihr ein Feuer löscht.<sup>3</sup> 異時各有所施，今欲以敦樸之時，治抗弊之民，是猶遷延而拯溺，揖讓而救火也。

Dass das Volk in manchen Orten „verkommen“ sein konnte, war nicht das Urteil von Legalisten. Auch gab Sima Qian zu, der die grausame Bestrafung hasste, dass die Menschen, die arglistig und die Schlupflöcher der Gesetze ausnutzen mochten, nicht durch moralische Erziehung reformiert werden können. Man müsse sie nur mit Strenge in Ordnung leiten.<sup>4</sup> Als sie die Gesetze durchführten, konnten viele schonungslosen Beamten mit gutem Beispiel vorangehen und wurden vom Volk nachgeahmt. Als das Volk die Gesetze und Verordnungen hielt, wurden sie tatsächlich trainiert, das gehorsame, geordnete und disziplinierte Volk zu werden. Deshalb hatte Sima Qian den schonungslosen Beamten die folgende gerechte Bewertung gegeben:

---

<sup>1</sup> HFZJJ, 19.49.445.

<sup>2</sup> HS 71/3035.

<sup>3</sup> YTLJZ, 10.59.603.

<sup>4</sup> SJ 130/3318.

Die Bescheidenen gereichen zum Standard für zeremoniengerechtes Verhalten, die Befleckten aber gereichen zur Warnung. Ihre Rezepte und Maßnahmen, ihr Unterricht über den rechten Weg dienten dazu, Schurkereien zu unterbinden und Übeltaten Einhalt zu gebieten. Sie alle hatten dabei auf der Grundlage ihrer Einfachheit eine Mischung aus juristischer Bildung (*wen*) und drakonischen Strafen (*wu*). Auch wenn sie grausam und harsch waren, entsprachen sie doch dem, was ihre Stellung [von ihnen verlangte].<sup>1</sup> 其廉者足以為儀表，其污者足以為戒，方略教導，禁姦止邪，一切皆彬彬然質有其文武焉。雖慘酷，斯稱其位矣。

Dass die schonungslosen Beamten „dem entsprachen, was ihre Stellung von ihnen verlangte“, weist selbstverständlich auf, dass sie die Pflicht, die ihr Zuständigkeitsbereich bestimmte, mit ganzem Herzen erfüllt hatten. Diese Qualität entsprach nicht nur die traditionelle *mingfen*-Theorie des Legalismus, sondern auch diente als praktisches Vorbild der politischen Ethik, die von den Han-Konfuzianern immer betonten. Insbesondere haben sie mit ihren „Rezepten und Maßnahmen, ihrem Unterricht über den rechten Weg“ das Volk effektiv diszipliniert, wodurch die Durchführbarkeit des Ideals Han Feis, dass der Beamter zugleich als Lehrer diente, auch in der Praxis bestätigt.

Nun ist unbestreitbar, dass sowohl die vernünftigen Beamten als auch die schonungslosen Beamten bei der lokalen Erziehung der Bevölkerung die bedeutende Rolle gespielt haben, aber die folgende Fragen bleiben noch unklar: Was für eine Verbindung zwischen der Erziehungspraxis der lokalen Beamten und den „Namen“ bzw. der *mingfen*-Idee existiert? Wie wurde die „Lehre durch Namen“, die dynamische Bedeutung der Namenlehre, in der Regierungspraxis der Han-Zeit realisiert?

## 5. Die *mingfen*-Idee als Inhalt der Erziehung der Bevölkerung: Die Praxis der „Lehre durch Namen“

Wenn man den Begriff „Namenlehre“ als einen dynamischen Prozess versteht, bedeutet die „Lehre“ keine Doktrin sondern die Praxis der Erziehung. Der „Name“, der Inhalt der Erziehung,

---

<sup>1</sup> SJ 122/3154, vgl. HS 90/3676. Übers. von Hans van Ess, siehe *Pan Ma I-t'ung*, S.300.

bezieht sich auf die *mingfen*-Idee: die vom Legalismus betonte Pflicht des Zuständigkeitsbereichs und die moralischen Prinzipien, die das ethische System unterstützt. Im Folgenden wird erläutert, wie die lokalen Beamten die *mingfen*-Idee in der ideellen Welt des Volks durch Erziehung installiert hatten. Lesen wir vor allem die folgenden Erzählungen der konkreten Maßnahmen, die die vernünftigen Beamten der Späteren Han für die Erziehung der Bevölkerung ausgeführt hatten:

Die Grafschaft [Guiyang] grenzte an Jiaozhou, und wurde von ihren Gebräuchen ziemlich eingefärbt. [Das Volk] kannte die rituellen Vorschriften nicht. Nachdem [Wei] Sa vom Wagen gestiegen war, befasste er sich [sofort] mit der Erziehung durch die Dorf- und Gemeindeschulen und richtete die Eheriten ein. Innerhalb eines Jahres reformierten sich die Gebräuche dieser Region.<sup>1</sup> (桂陽)郡與交州接境，頗染其俗，不知禮則。颯下車，脩庠序之教，設婚姻之禮。朞年間，邦俗從化。

Vordem, zur Zeit des Kaisers Ping, war Xi Guang, der aus Hanzhong kam, Großgouverneur von Jiaozhi. Er lehrte und leitete Volk und Barbaren, und durchtränkte [diese Menschen] mit Riten und moralischen Prinzipien.<sup>2</sup> 初，平帝時，漢中錫光為交趾太守，教導民夷，漸以禮義。

Im ersten Jahre der Regierungsperiode *jianchu* (76-84) [des Kaisers Zhang] wurde [Qin Peng] als Großgouverneur von Shanyang versetzt. Er belehrte die Menschen mit den Riten und verließ sich nicht auf Strafen und Bußen. Er verehrte die konfuzianische Vornehmheit, und verdeutlichte den [Sinn] der Dorf- und Gemeindeschulen.<sup>3</sup> 建初元年，(秦彭)遷山陽太守。以禮訓人，不任刑罰。崇好儒雅，敦明庠序。

Es liegt nahe, dass die konfuzianischen Riten und moralische Prinzipien den wichtigen Inhalt der lokalen Erziehung in der Späteren Han gebildet hatten. Dabei spielten die Zuständigkeitsbereiche von Fürsten und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau natürlich die Hauptrolle. Obwohl die Lehre durch „Riten“ und die Lehre durch „Namen“ – wie wir immer betont haben – nicht einfach gleichgesetzt werden können, stimmen ihre Schwerpunkte offensichtlich miteinander überein: Sowohl die Riten als auch die *mingfen*-Theorie können das Volk dazu führen, dass es ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich treu diene, ohne seine Grenze zu überschreiten. Leider kann man heute vielen wertvollen Inhalt ihrer

---

<sup>1</sup> HHS 76/2459.

<sup>2</sup> ebd. 76/2462.

<sup>3</sup> ebd. 76/2467.

Erziehungsverordnungen nicht mehr erfahren. Glücklicherweise haben wir noch den folgenden Bericht von Fan Ye, der uns die primäre Proklamation der schonungslosen Beamten Yang Qiu 陽球 angeboten hat:

Als [Yang Qiu] als Kanzler von Pingyuan zurückkam, ließ er folgende Belehrung ergehen: „Als ich früher in Gaotang regierte, hatte ich den Ehrgeiz, den Ort von Übeltätern und Gemeinen zu säubern. Daher wurde ich von Ihnen, der ehrwürdigen Grafschaft [aus partiischer Liebe] falsch erhoben. Herzog Huan sah einst den Hass nach, dass Guan Zhong einen Pfeil an den Haken seines Kleiderbands abgeschossen hatte. Gaozu (i.e. der Han-Dynastiegründer Liu Bang) erließ dem Ji Bu die Schuld, geflohen zu sein. Sie [beide] dachten zwar, dass [Guan Zhong und Ji Bu] nicht tugendhaft gewesen waren. Doch wie hätten sie deren vorherige Gerechtigkeit vergessen können? Um wieviel mehr dürften [Fürsten], wenn die Zuständigkeitsbereiche von Fürst und Untertan festgelegt sind, die vergangenen [Fehler der Untertanen] immer im Herz bewahren? Jetzt verzeihe auch ich [eure] vergangenen Fehler und erwarte die zukünftige Wirkung. Wenn es jemand, nachdem er Belehrung erfahren hat, sein übles Verhalten nicht korrigiert, dann werden ich das nicht noch einmal tolerieren.“ Die Menschen in der Provinz unterwarfen sich dem alle in Ehrfurcht.<sup>1</sup> (陽球)還平原相。出教曰：相前莅高唐，志埽姦鄙，遂為貴郡所見枉舉。昔桓公釋管仲射鉤之讎，高祖赦季布逃亡之罪。雖以不德，敢忘前義。況君臣分定，而可懷宿昔哉！今一蠲往愆，期諸來効。若受教之後而不改姦狀者，不得復有所容矣。郡中咸畏服焉。

Das seltene Material, das die Motivation der Belehrung von lokalen Beamten aufgezeichnet hat, lohnt ausführliche Analyse. Um diese Belegstelle besser zu verstehen, ist zuvor ein kurzer Bericht der Basisinformation über Yang Qiu zu geben: Dieser berühmte schonungslose Beamte konnte von Kindheit gut im Kampf. Daher bildete er den strengen Charakter und hatte sogar Menschen getötet. Er mochte die legalistische Lehre von Shen Buhai und Han Fei. Wegen der Berühmtheit der Kindespflicht und Aufrichtigkeit wurde er als Gouverneur des Kreis Gaotang empfohlen. Wegen seiner Strenge wurde er verklagt und entlassen. Die Informationen, die in Fan Yes Erzählung ausgelassen wurde, erscheint aber sehr wichtig zu sein: Der strenge Arbeitsstil konnte nicht unbedingt zur Anklageerhebung führen. Dass Yang Qiu bei der Regierung dem Volk und den niedrigen Amtsmännern harsch begegnete, soll der rationelle Grund dafür sein. Danach diente er Liu Chong 劉寵, dem berühmten zeitgenössischen

---

<sup>1</sup> HHS 77/2498.

vernünftigen Beamten, übte sein Amt als der große Verwalter des Jiujiang, und dann kam zur Regierung der Pingyuan an.

Zweitens ist zu verdeutlichen, worauf sich die erlassene „Lehre“ (*jiao* 教) bezieht? Im Kontext der Han-Zeit hatte die „Lehre“ der lokalen Beamten normalerweise als „Lehre in Paragraphen“ (*tiaojiao* 條教) oder „Verordnung in Paragraphen“ (*tiaoling* 條令) bezeichnet wurden. Die Biographie von Dong Zhongshu hat uns mitgeteilt:

Die von Dong Zhongshu verfassten [Schriften] verdeutlichten sämtlich die Bedeutung der kanonischen Techniken. Zusammen mit seinen Throneingaben an den Kaiser und in Paragraphen gefassten Unterweisungen zählten [seine Werke] insgesamt hundertdreiundzwanzig Kapitel.<sup>1</sup> 仲舒所著皆明經術之意，及上疏、條教，凡百二十三篇。

Wie gesagt hatte Dong Zhongshu auch als ein lokaler Beamter gearbeitet, und zählte wegen seiner Beachtung der Reform durch Erziehung natürlich zu einem typischen vernünftigen Beamten. Die Thronberichte wurden „nach Oben“ zum Kaiser geschrieben, während die Lehren in Paragraphen „nach unten“ zum Volk zu reden waren. Dies „NACH OBEN“ und „NACH UNTEN“ bilden die zwei wichtigen Orientierungen der politischen Praxis eines lokalen Beamten. Die „Lehren“ beziehen sich sowohl auf die Verordnungen, denen das Volk und niedrige Amtsmänner folgen mussten, als auch auf die moralische Erziehung und ethische Idee, die darauf abzielten, das ungelehrte Volk zu reformieren. Dass die Lehre in „Paragraphen“ dargestellt wurde, machte sie dem Volk leichter zu verstehen. Sie galt als die effiziente Weise, auf die die lokale Erziehung der Bevölkerung erfolgreich entfaltet wurde. Aus der modernen Perspektive kann die Lehre in Paragraphen als die restriktiven lokalen Verordnungen gleichgestellt werden. Normalerweise hatten die lokalen Beamten relativ große Gewalt und Flexibilität, die Lehre in Paragraphen je nach der lokalen Situation auszuarbeiteten.<sup>2</sup> Diese Gewalt hatte manchmal die Spannung zwischen lokalen Beamten und

---

<sup>1</sup> HS 56/2525.

<sup>2</sup> Aber das bedeutet nicht, dass die lokalen Beamten die Lehre in Paragraphen willkürlich ausfertigen konnten. Stattdessen diskutierten sie normalerweise zuerst mit den lokalen alten Menschen über die Angemessenheit der Verordnungen, um den Widerstand, der durch die Durchführung der Verordnungen verursacht werden könnte, möglichst zu vermindern. Dabei waren die Kompromisse natürlich notwendig. Danach konnte die angebrachten Verordnungen in Paragraphen geboren sein. Der Prozess, wie der lokale Beamte ihre Verordnungen ausgearbeitet hatte, wurde in der Biographie von Han Yanshou 韓延壽 deutlich berichtet. Siehe HS 76/3210.



zentraler Regierung verursacht. Dass Huang Ba 黃霸, der wichtige vernünftige Beamte der Früheren Han, und sein Zeitgenosse Zhang Chang 張敞, der als Verteidiger der kaiserlichen Gewalt galt, in den Konflikt gerieten, war ein typischer Fall. In seiner Anklageerhebung hatte Zhang Chang verraten, dass Huang Ba an seiner Stellung als lokaler Beamter zu viele Verordnungen und Lehren willkürlich ausgearbeitet hatte. Das brachte die Einfachheit des Volkes weg und die Übeltat her. Deshalb schlug er den Kaiser Xuan vor, dass Huang Ba hinfert nicht erlaubt wurde, die Lehren in Paragraphen eigenmächtig aufzustellen.<sup>1</sup> Der Kaiser Xuan stimmte seiner Meinung zu. Die Sorge, dass die kaiserliche Macht von den Gewalt der lokalen Beamten durch die „Lehre in Paragraphen“ geschwächt werden konnte, hatte von Grund auf bestimmt, dass die lokale Erziehung der Bevölkerung nicht von dem Hof hundert Prozent unterstützt werden konnte. Der Konflikt dahinter erscheint sehr komplex zu sein, aber er ist kein Schwerpunkt unserer Diskussion.<sup>2</sup>

Drittens, die obige „Lehre“ von Yang Qiu wurden nicht in „Paragraphen“ dargestellt. Man kann spekulieren, dass sie nur das Vorwort oder Nachwort der konkreten „Lehren in Paragraphen“ wäre. Dem Bericht Fan Yes zufolge mochte Yang Qiu dem Volk und den niedrigen Amtsmännern seine Großherzigkeit zeigen, indem er ihre vergangenen Verfehlungen verzieh. Auch bemerkenswert ist die Erziehungserfahrung des Yang Qiu. Als Anhänger des Legalismus zitierte er dabei zwar keine konfuzianische Lehre der Menschlichkeit, rituellen Schriften bzw. moralischen Prinzipien, aber er hat den Zuständigkeitsbereich des Namens zwischen Fürsten und Untertan besonders betont, damit er für seine Beziehung mit dem lokalen Volk ein Vorbild setzte. Interessant ist, dass im Vergleich zu den vernünftigen Beamten, deren Beziehung mit dem Volk der Vater-Sohn-Beziehung glich, Yang Qiu versuchte, mittels der geschichtlichen Beispiele die „Fürst-Untertan-Beziehung“ aufzurichten. Der psychologische Unterschied zwischen den zwei Typen der lokalen Beamten kann durch diese Einzelheit aufgewiesen. Die Tatsache, dass die *mingfen*-Idee – sowohl die Vater-Sohn- als auch die Fürst-Untertan-Ethik – durch die lokale Erziehung in den Köpfen der einfachen Menschen installiert wurde, erwies sich schon, dass sich die Theorie des Namens tatsächlich mit der Praxis der

---

<sup>1</sup> HS 59/3633.

<sup>2</sup> Dafür siehe z.B. *Shi yu zhongguo wenhua*, S.207-211.

„Lehre“ verbunden hatte. D.h., die Durchführbarkeit der „Lehre durch Namen“ wurde durch die hanzeitliche lokale Erziehung überzeugend bewiesen. Die folgenden Belege können solche Verbindung weiter bekräftigen. Als Xu Jing 許荆 die Grafschaft Guiyang 桂陽 regierte:

Die Grafschaft [Guiyang] lag am Ufer von Nanzhou, und die Sitten und Gebräuche waren zerbrechlich und schwach. [Die Menschen] kannten die Bedeutung des Lernens nicht. Jing richtete ihnen die Regeln von Trauerfeiern sowie der Ehe ein, damit [das Volk] die rituellen Verbote wüsste.<sup>1</sup> 郡濱南州，風俗脆薄，不識學義。荆為之設喪紀婚姻制度，使知禮禁。

Vorher haben wir schon erfahren, dass der vernünftige Beamte Wei Sa 衛颯 in der Grafschaft Guiyang die „Riten der Ehe“ bereits aufgerichtet hatte, und der Erzählung von Fan Ye zufolge hatte dies offensichtliche Wirksamkeit bekommen.<sup>2</sup> Nach ungefähr 50 Jahren stellte sich die Sitte und Gebräuche in Guiyang allerdings wieder „zerbrechlich und schwach“ dar. Deswegen musste Xu Jing nun die Regel der Ehe nochmals aufrichten. Diese kontinuierliche Arbeit zeigte deutlich, dass die Leistung der lokalen Erziehung in manchen Orten schwer zu erhalten war, und die richtige „Reform“ die andauernde Bemühung brauchte. Sonst ist selbstverständlich, dass sich die „Regel der Ehe“, die von Xu Jing aufgerichtet hatte, soll auf den Zuständigkeitsbereich von Mann und Frau beziehen. Die „rituellen Verbote“ zeigte die Grenze des Zuständigkeitsbereichs des Namens. Schauen wir dann die Geschichte des anderen vernünftigen Beamten Qiu Lan 仇覽:

Als [Qiu] Lan anfänglich auf seinem Posten [von Pu 蒲] angekommen war, gab es da einen Mann namens Chen Yuan, der allein mit seiner Mutter wohnte. Seine Mutter jedoch besuchte dem Lan, um [ihren Sohn] Yuan anzuklagen, dass er nicht pietätvoll war. Lan sagte überrascht: „Ich bin vor kurzem an eurem Haus vorbeigekommen, [und habe gesehen, dass] Haus und Hof ordentlich aufgeräumt waren, und man der Jahreszeit entsprechend angepflanzt hatte. Dies ist kein schlechter Mensch. Es wird wohl so sein, dass die Reform durch Erziehung ihn noch nicht erreicht hat. Sie, die Mutter, haben [in diesen Jahren] als Witwe gelebt und ihr einziges Kind ernährt. [Dafür] haben Sie Ihren Körper gemüht und sind [nun] alt geworden. Warum lassen Sie Ihren Zorn an einem einzigen Morgen aus? Wollen Sie ihren Sohn dazu bringen, dass er etwas Unrechtmäßiges tut?“ Nachdem die Mutter [diese Worte] gehört hatte, empfand sie Reue und ging weinend davon. Lan ging darauf persönlich zum Haus des [Chen] Yuan und trank mit der Mutter

---

<sup>1</sup> HHS 76/2472.

<sup>2</sup> ebd. 76/2459.

und dem Sohn. Dabei erzählte er ihnen **legte er ihnen die menschlichen Beziehungen und das pietätvolle Verhalten** dar, und verwandte Analogien von Unheil und Segen. Yuan wurde schließlich ein pietätvoller Sohn.<sup>1</sup> 覽初到亭，人有陳元者，獨與母居，而母詣覽告元不孝。覽驚曰：“吾近日過舍，盧落整頓，耕耘以時。此非惡人，當是教化未及至耳。母守寡養孤，苦身投老，奈何肆忿於一朝，欲致子以不義乎？”母聞感悔，涕泣而去。覽乃親到元家，與其母子飲，因為陳人倫孝行，譬以禍福之言。元卒成孝子。

Um die beste Wirkung zu erlangen, muss die lokalen Beamten die Methode der Erziehung abwägen und flexibel anwenden, insbesondere als sie dem komplizierten familiären Konflikt handelt. „Selbst der reine Beamte kann nicht die familiäre Geschäfte schiedsrichtern.“<sup>2</sup> Von den verschiedenen Pflichten des Zuständigkeitsbereichs waren die familiären Ethiken bzw. die Vater-Sohn- (Eltern-Kinder-) und Mann-Frau-Beziehung ziemlich schwer mit einem starren Standard bei vielfältigen alltäglichen Fällen als „Lehre“ beizubringen. Die Handlung von Qiu Lan hatte allerdings eine vorbildliche Option gezeigt.

Die vernünftigen Beamten, die sicher mit der „Richtigstellung der Namen“ des Konfuzianismus vertraut waren, hatte ihre Erziehung der Bevölkerung um die grundlegenden Ethiken zwischen Fürsten und Untertan, Vater und Sohn, sowie Mann und Frau entfaltet, während die schonungslosen Beamten, die von der legalistischen Theorie des Zuständigkeitsbereichs des Namens überzeugt waren, betonten die Grenze und Pflicht des Zuständigkeitsbereichs, damit sie versuchten, das Volk als die gehorsamen Anhänger der Verordnungen zu disziplinieren. Die *mingfen*-Idee wurde deshalb durch die Bemühung der zwei Typen der lokalen Beamten als Kern der Erziehung der Bevölkerung gesetzt wurde. Die praktische Form „Lehre in Paragraphen“ ließ solche Idee verständlich sein. Im Hinblick auf die Ersetzbarkeit zwischen „Namen“ und „Gesetz“ in den theoretischen Behandlungen des Legalismus kann die Lehre durch Gesetze auch als „Lehre durch Namen“ angesehen werden, wie SJS sprach:

[Wann immer im Volk,] jemand es wagt, eine in den herrscherlichen Verordnungen benannte Bezeichnung zu vernachlässigen, soll er gemäß den

---

<sup>1</sup> HHS 76/2480.

<sup>2</sup> Das ist ein bekannter chinesischer Spruch: 清官難斷家務事, der vom *Yushi mingyan* 喻世明言 von Feng Menglong 馮夢龍 (1574-1646) abstammt.

Namen der gesetzlichen Verordnungen, die er vernachlässigt hat, bestraft werden.<sup>1</sup>  
敢忘行主法令所謂之名，各以其所忘之法令名罪之。

Sowohl die staatlichen gesetzlichen Verordnungen als auch die lokalen „Lehren in Paragraphen“ wurden durch vielfältigen Namen bzw. Artikel gebildet. Der „Name“ bezieht sich zwar nicht unbedingt auf den Zuständigkeitsbereich, *mingfen*, aber er verlangt auch die entsprechenden Pflichten jedes Gegenstands. D.h., dass die Praxis, das Volk mit Gesetz zu erziehen, auch ein Aspekt der „Lehre durch Namen“ gebildet hat.

## 6. Zusammenfassung

Die Verbindung zwischen der Theorie des Namens, die sowohl die Erläuterung der Namen-Gegenstand-Beziehung als auch die Behandlung des Zuständigkeitsbereichs des Namens enthält, und der Lehre bzw. der Praxis der Erziehung, wurde als eine theoretische Vorstellung bereits in der Zeit der Streitenden Reiche aufgestellt. Interessanterweise stellten sich die Strukturen von zwei bekannten Abhandlungen über das konfuzianische Thema „Richtigstellung der Namen“ ganz ähnlich dar: Eine davon ist das Kapitel „Richtigstellung der Namen“ (*Zhengming*) des *Xunzi* und die andere ist das „Die Namen und Bezeichnungen tiefgreifend anzuschauen“ (*Shencha minghao*) des *CQFL*. Die beiden Abhandlungen entfalteten sich mit derselben logischen Kette: von der Erhabenheit des Namens über die Diskussion der menschlichen Natur bis zur Notwendigkeit der Erziehung. Trotz des Titels „zhengming“ hat diese Abhandlung von Xunzi viel über die menschliche Natur sowie die Erziehung gesprochen. Der folgt noch das Kapitel „Die Natur ist böse“ (*Xing'e* 性惡), das sich mit der verbleibenden Erläuterung von „Zhengming“ befasst. Die parallele Struktur kommt im „Shencha minghao“ des *CQFL* vor, wobei sich die korrekte Anwendung der Namen und Bezeichnungen bloß als eine Einführung dar. Genauso wie Xunzi hatte der Autor von „Shencha minghao“ versucht, seine Behandlung durch die Diskussion über die menschliche Natur die

---

<sup>1</sup> SJS, 26.2.

Wichtigkeit der Reform durch Erziehung zu betonen. Solche Struktur hat zweifellos das Bewusstsein präsentiert, dass die Theorie des Namens mit der Praxis der Erziehung verbunden werden solle. Deswegen muss die dynamische Orientierung des Begriffs „Namenlehre“ erläutert, wie dieses Kapitel gehandelt hat. Bemerkenswert ist, dass die Durchführung der „Namenlehre“ die ausgereifte Theorie des Namens voraussetzt. Bei der im CQFL erläuterten Erhabenheit des Namens, dass die Namen bzw. die Bezeichnungen den Himmel und die Erde als Vorbild genommen haben, zeigte Su Yu deutlich auf, dass die Namenlehre von der Theorie des Namens abstamme:

Der Zuständigkeitsbereich heißt der „Zuständigkeitsbereich des Namens“, und die Lehre heißt die „Namenlehre“. Der „Zuständigkeitsbereich“ und die „Lehre“ beide stammen vom Namen ab.<sup>1</sup> 分曰名分，教曰名教，分與教皆生於名。

Man kann jedoch nicht erwarten, dass das Volk die komplizierte Theorie des Namens, mit der die Gelehrten sich für ein paar Jahrhunderte befasst hatten, in kurzer Zeit richtig und vollständig begreift. Stattdessen können die einfachen Menschen erlernen, die verständlichen Namen, die sie im alltäglichen Leben gewandt gekannt und gebrauchen haben, und die die Grenze ihrer Taten und die jeweilige Pflicht deutlich aufzeigen, selbstbewusst zu befolgen. Angesichts des Verständnisses der einfachen Menschen glaubte Dong Zhongshu:

Der „Volk“ (*min*) bedeutet „blind“ (*ming*). Die Gebildeten gelangen nicht dazu, [das Volk] zu reformieren. [Deswegen] dürfen sie [seine] Pflichten halten und der Obrigkeit folgen lassen.<sup>2</sup> 民者，冥也。士不及化，可使守事從上而已。

Dazu kommentiert Su Yu:

Die Gebildeten sind die Blüte des Volkes. Das Volk besitzt auch die körperlichen Anlagen dazu, Gebildeter zu werden. Wenn es aber noch nicht dazu gelangt, sich vollständig am rechten Weg zu reformieren und nicht die Prinzipien der Sachen verstehen kann, dann sollte man es bloß die gesetzliche Regel in Ruhe wahren und

---

<sup>1</sup> CQFLYZ, 10.35.285.

<sup>2</sup> ebd. Diese homonymische Erklärung wurden öfters von späteren Gebildeten zitiert, als sie über die Erziehung der Bevölkerung sprachen. Beispielsweise wurde im *Buch der Zhou* aufgezeichnet, dass der berühmte Kanzler der westlichen Wei-Dynastie (535-556), Su Chuo 蘇綽 (498-546), so gesagt hatte: „Das Volk ist blind, und seine Intelligenz kann es selbst nicht umfassend [unterstützen]. Deshalb muss es unbedingt auf die Anspornung und Erziehung warten. Erst dann kann es seine Kraft vollständig entfalten 民者，冥也，智不自周，必待勸教，然後盡其力.“ Siehe ZS 23/384f.

den Verordnungen der Obrigkeit folgen lassen.<sup>1</sup> 士者，民之秀者也。民亦具有士之材質，但未及盡化於道，不能達事理，廬可使靜守法制，從上令而已。

Wenn das Volk die Verordnungen befolgen, heißt das, dass der Zuständigkeitsbereich jedes Namens festgelegt wird. Der Zweck der „Lehre“ liegt im Wesentlichen daran, die Grenze des Zuständigkeitsbereichs zu verdeutlichen. Darüber sprachen auch die Legalisten. In den *Schriften des Fürsten von Shang* wurde die „Lehre durch Verordnungen“ mit der Festlegung des Zuständigkeitsbereichs sowie dem höchsten Ziel, der „Selbstregierung“ verbunden:

Deshalb haben alle Weisen für Gesetze und Verordnungen Beamte und Amtsmänner jedenfalls eingesetzt, damit sie Lehrer des Reiches würden. Dadurch legten sie die Zuständigkeitsbereiche der Namen fest. Waren die Zuständigkeitsbereiche der Namen festgelegt, wurde selbst die größte Verschlagenheit ehrlich und zuverlässig, das Volk wurde sämtlich schlicht und ein jeder regierte sich selbst.<sup>2</sup> 故聖人必為法令置官也，置吏也，為天下師。所以定名分也。名分定，則大詐貞信，民皆愿慤而各自治也。

Dass die Beamten in der anfänglichen Zeit der lokalen Erziehung die Rolle als Lehre spielen sollen, ist der Konsens des Konfuzianismus und Legalismus. In diesem Kapitel wurde die Verbindung zwischen der *mingfen*-Theorie und der Praxis der lokalen Erziehung durch die Arbeit der vernünftigen Beamten und schonungslosen Beamten untersucht. Die vernünftigen Beamten, die von konfuzianischer Idee der „Reform durch Erziehung“ überzeugt waren, entfalteten die Reform schrittweise und legten ihren Schwerpunkt an der Ausbereitung der moralischen Prinzipien und politischen (Fürst-Untertan) bzw. familiären (Vater/Eltern-Sohn/Kinder, Mann-Frau) Ethiken. Die schonungslosen Beamten bevorzugten, das Volk durch Verordnungen zu disziplinieren. Obwohl die konfuzianische Ethik dabei nicht als Hauptinhalt beigebracht wurde, spielte die *mingfen*-Idee immer noch die wichtige Rolle. Die Bemühungen der zwei Typen Beamten hatten tatsächlich zur lokalen Erziehung beigetragen, wodurch die „Lehre durch Namen“ in der Praxis erfolgreich verwirklicht wurde.

Die vorherigen Forschungen der Erziehungsarbeit von den vernünftigen Beamten waren nicht wenig. Davon ist die Untersuchung von Yu Yingshi, die im Aufsatz „Die hanzeitlichen

---

<sup>1</sup> CQFLYZ, 10.35.286.

<sup>2</sup> SJS, 26.5.

vernünftigen Beamten und die kulturelle Ausbreitung“ dargestellt wurde, besonders berühmt gewesen.<sup>1</sup> Yu Yingshi glaubte, dass die Motivation, dass die vernünftigen Beamten die „große Tradition“<sup>2</sup> des Konfuzianismus durch lokale Erziehung der Bevölkerung ausbreiteten, an ihrem „kulturellen Berufungsselbstbewusstsein“ liege. Jedoch hat er nicht verneint, dass die andere Kraft neben den vernünftigen Beamten auch zur lokalen Erziehung der Bevölkerung beigetragen hatte. Unsere obige Untersuchung hat gerade aufgewiesen, wie die schonungslosen Beamten, die an die legalistische Lehre glaubten, das allgemeine Volk mit der *mingfen*-Idee belehrt hatten. Außerdem haben wir im Hinblick auf der Kapitellänge bloß über die kulturelle Ausbreitung im Längsschnitt diskutiert. Tatsächlich stellte sich die Entfaltung der hanzeitlichen Reform durch Erziehung sowohl in der „Oben/Gelehrte-Unten/Volk“-Richtung als auch in der „Zentrale-Grenzland-Richtung“ dar.<sup>3</sup> Allerdings egal in welcher Richtung wurde die „Zuständigkeitsbereich-Pflicht-Idee“ durch die gesetzlichen Verordnungen und moralischen Ethiken in der kognitiven Welt der einfachen Menschen andauernd eingepflanzt. Wie immer betont muss man die Erziehungsarbeit lange und ununterbrochen durchführen. Der Beobachtung von Sato Tatsuro 佐藤達郎 zufolge wurde solche Bemühungen zumindest bis zur südlichen Dynastien (420-589) immer noch ein bedeutendes Thema der örtlichen Regierung.<sup>4</sup> Das stimmt mit unserer vorherigen Beobachtung überein, dass die Reform der Sitte im Grafschaft Guiyang nach den Bemühungen von zwei lokalen Beamten noch langen Weg zu gehen haben. Trotzdem hat die Han-Zeit durchaus viel für die Entwicklung der Namenlehre – sowohl als eines entstehenden Begriffs als auch als der Erziehungspraxis – bedeutet. Das Wort „mingjiao“ ist zwar noch nicht in überliefertem Text dieser Zeit vorgekommen, aber die Idee der „Namenlehre“ ist mittlerweile zweifellos schon entstanden, und auch sein Einfluss begann sich vorzuweisen.

---

<sup>1</sup> *Shi yu zhongguo wenhua*, S.117-189.

<sup>2</sup> Yu Yingshi hat in seiner Behandlung die von Robert Redfield (1897-1958) aufgestellten Begriffe „Große Tradition“ und „Kleine Tradition“ entlehnt. Im Kontext der chinesischen Geschichte beziehe sich die „Große Tradition“ auf die Elitekultur, die die Gelehrte der oberen Schicht gebildet hatten, während die „Kleine Tradition“ die Volkskultur bezeichne. Siehe ebd. S.117.

<sup>3</sup> Im nordwestlichen Grenzland des Han-Reichs, z.B., war die klassische Lektüre vorgekommen, die keinen direkten Zusammenhang mit den militärischen Aufgaben und lokaler Regierung hatte. Es liegt natürlich nahe, dass die Han-Kultur bzw. die konfuzianische Idee auch quer effektiv ausgebreitet wurden. Siehe Charles Sanft, *Literate Community in Early Imperial China: The Northwestern Frontier in Han Times*. Albany, State University of New York Press, 2019. S.117-138.

<sup>4</sup> Sato Tatsuro, „Kann ryokutowu ki no jikatadeki kyowurei nitsuite 漢六朝期の地方的教令について“. In: *Towuyowushi kenkyuwu 東洋史研究*, 68 (4), 2010. S.575-600.

## **Viertes Kapitel**

### **Die Namenlehre in der Krise und die zwei Typen ihrer Verteidiger**

Wie vorher diskutiert war die Theorie der Zuständigkeitsbereiche der Namen durch die tiefgreifenden Erörterungen der Gebildeten der Qin- und Han-Zeit ausgereift, sodass sich die Funktionen der entstehenden „Namenlehre“ auf zwei Aspekte präsentierten: Einerseits wurde die Leistung der „Einforderung des Gegenstands durch die Befolgung des Namens“ durch die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan sowie die Einsetzung der Beamten nach ihren jeweiligen Fähigkeiten gut bewiesen – Dieser theoretische Beitrag konnte hauptsächlich der Lehre des Legalismus und Huang-Lao zugeschrieben. Andererseits wurde das System vom Zuständigkeitsbereich vollständig in der Gesellschaft aufgerichtet, indem die konfuzianische moralische Ethik als Inhalt der Volkserziehung detailliert und ausgeführt wurde. Die Reform durch Erziehung, die auf die Kultivierung bzw. das Training des qualifizierten Volkes für das vereinigte Reich abzielte, wurden auch in der Schicht der einfachen Menschen wirksam eingesetzt, was die Richtigkeit der Theorie des „von Namen Zugewiesenen“ überprüft und bekräftigt hatte. Die einfachen Menschen wurden – entweder durch die allmähliche Lehre auf die konfuzianische Weise oder durch die Verordnungen – gelehrt, dass ihre Taten ihren Zuständigkeitsbereichen des Namens entsprechen sollten. „Die Lehre durch Namen“, womit Chen Yinque die Bedeutung der „Namenlehre“ erklärte, war in der Han-Dynastie tatsächlich umgesetzt worden.

Der Kern der Namenlehre besteht in der Identität zwischen Namen und Gegenstand. Allerdings war die Divergenz der Beiden seit dem ersten Tag, an dem die Namen hergestellt wurden, unvermeidlich entstanden. Die daraus resultierte Krise fand erstmals in der Zeit der *Frühlings- und Herbstannalen* und der Streitenden Reiche statt. Die heftige philosophische Diskussion über die Name-Gegenstand-Beziehung waren vor diesem Hintergrund vorgekommen. In diesem Kapitel gehen wir auf die zweite Krise am Ende der Späteren Han



ein, welche ebenso grundlegend von der Divergenz zwischen Namen und Gegenstand verursacht wurde. Die Krise, in die das ganze Han-Reich geriet, präsentierte sich auf viele Aspekte: Politisch hatten die „Himmelssöhne“ tatsächliche Macht verloren, die von den „äußeren Verwandten“ (*waiqi* 外戚) und Eunuchen abwechselnd ergriffen wurde; Wirtschaftlich war die Einverleibung der Felder immer stärker geworden, und die zahllosen Bauern lebten in bitterer Armut, was zum Verfall der Landwirtschaft führte. Außerhalb des Reiches war das nomadische Volk südwärts umgesiedelt, und die nördliche Grenze hatte den enormen militärischen Druck lange ausgehalten; Innerhalb des Reiches brach der Aufstand der „Gelben Turbane“ (*huangjin* 黃巾) aus. Der Druck aus verschiedenen Aspekten führte endlich zum Untergang des Han-Reiches. Unsere Untersuchung konzentriert sich die folgenden Fragen des „Namens“: Vor allem, wie stellte sich das Spannungsverhältnis zwischen Namen und Gegenstand in dieser Zeitspanne dar? Zweitens, was für einer Krise war das System des „von Namen Zugewiesenen“, das mit der konfuzianischen Lehre verknüpft wurde, mit dem Verfall der kanonischen Lehre begegnet? Und zuletzt, wie hatten die damaligen Gelehrten auf das Übel der Gesellschaft antworten und welche Heilmittel hatten sie angeboten, um die Legitimität der entstehenden Namenlehre zu verteidigen?

Oberflächlich erschien die Stimme der damaligen Gelehrten alle kritisch zu sein. Man glaubt normalerweise, dass diese Kritiken sich gegen die Falschheit der konfuzianischen Moral bzw. der entstehenden Namenlehre richteten, indem sie offenbar gegen die rituellen Vorschriften (*lifa* 禮法) verstießen. In der folgenden Erörterung wird eine unterschiedliche Ansicht tentativ aufgestellt: Trotz ihrer kritischen Haltung gegen die Riten oder moralische Regel sollen die meisten damaligen Gelehrte bzw. Literaten als Verteidiger der Namenlehre betrachtet werden. Ihrem unterschiedlichen Verhalten gemäß werden sie zu zwei Typen sortiert: Der erste Typ nahm Wiederrücksicht auf die Grundlage – die Identität zwischen Namen und Gegenstand; Der zweite Typ verriet die Falschheit und heuchlerische Überbetonung des Namens, indem sie die Rolle als Bestreiter der ungültigen politischen und gesellschaftlichen Ordnung spielten.

Dabei kommt ein weiteres Thema vor, das zu verdeutlichen ist. Es gibt zwei unterschiedliche Verständnisse bzw. Interpretationen von *mingjiao*, dem Gegenstand dieser Arbeit. Eine Erklärung geht von den Namen/Titeln bei politischen Einrichtungen bzw. dem Zuständigkeitsbereich aus. Das andere Verständnis weist jedoch auf die andere Bedeutung des

Zeichens *ming* hin: den Ruhm. Bekanntermaßen ist, dass das Auswahlssystem in der Han-Zeit die Tugend und persönliche Reputation sehr schätzte. Ebenso kann die Divergenz zwischen „Ruhm“ (*ming*) und „tatsächlicher Fähigkeit“ (*shi*) der Beamten die Spannung der Name-Gegenstand-Beziehung erläutert. Daher haben manche die Bedeutung der Namenlehre als Lehre durch „Ruhm“ statt durch „Namen“/Zuständigkeitsbereich verstanden. Um es festzustellen, ob die zweite Erklärung, die „Lehre durch Ruhm“, die Bedeutung des *mingjiao* in bestimmtem Kontext begründet wird, ist die Überprüfung der „Namenlehre“ nötig, wie sie verwendet wurde.

## 1. Der Vorabend der Krise der Namenlehre

### 1.1. Umständliche Kommentierungen und Verfall der kanonischen Lehre

Wie erörtert hat die von den hanzeitlichen Konfuzianern detaillierte „mingfen“-Theorie den Kerninhalt der „Lehre durch Namen“ gebildet. Die Namenlehre verknüpfte sich daher untrennbar mit der konfuzianischen Doktrin bzw. der kanonischen Lehre. Diese Verbindung deutete das gemeinsame Schicksal der Beiden an: Als die kanonische Lehre blühte, konnte die Theorie des Namens mit der Nahrung der Klassiker besser entwickelt und bekräftigt werden. Als die konfuzianische Lehre jedoch in die Überzeugungskrise geriet, verfiel der Aufbau der Namenlehre damit auch. Schon in der Früheren Han hatte die Kommentarbeit der kanonischen Lehre wegen umständlicher Interpretation kritischer Stimme begegnet. Dieses Übel erschien in der Zeit der Späteren Han noch stärker zu sein. Mittels der überzeugenden Berichte der Geschichtsschreibung kann man erkennen, dass die Hauptprobleme der kanonischen Lehre in folgenden zwei Seiten bestanden:

Erstens, die Lehrrichtungen waren zu viel, so dass sich die Erklärung der Klassiker verwirrte. Die gegenseitigen Angriffe unter verschiedenen Richtungen hatten nie aufgehört. Bekanntermaßen hatte die Kontroverse zwischen den „Alttexten“ (*guwen* 古文) und

„Neutexten“ (*jinwen* 今文) die hanzeitlichen Gelehrsamkeit tief geprägt, sondern wichtigen Einfluss auf die Politik des Han-Reichs ausgeübt.<sup>1</sup> Selbst innerhalb der Alttexte oder Neutexte existierte noch verschiedene Richtungen. Wie Fan Ye 范曄 (398-445) im HHS berichtete „gab es verschiedene Richtungen unter einem kanonischen Text, und noch verschiedene Erklärungen unter derselben Richtung 經有數家，家有數說“.<sup>2</sup>

Zweitens, die Lehrweise, die hauptsächlich durch Einteilung und Interpunktion (*zhangju* 章句) dargestellt wurde, hatte umständliche Untersuchungen der verschiedenen Substantive ausgeführt. Die Konfuzianer sorgten für keine theoretische Innovation und verloren den skeptischen Geist. Stattdessen wussten sie bloß zu verfechten, was sie von ihren Lehrern gelernt hatten. Auch dem Bericht von Fan Ye zufolge hatte ein einziger Kommentar manchmal sogar über eine Million Worte. Die umständliche Arbeit bemühte sich doch den Formalismus, ohne wertvolle Auffassung auszudrücken. Deshalb wurden sie von Wang Chong 王充 (c.a. 27-97) als „Binde und Gehörlose“ (*manggu* 盲瞽) verspottet.<sup>3</sup>

Solche schlechte Sitte hat die Entwicklung der kanonischen bzw. konfuzianischen Lehre gehemmt. Die Grundlage der Theorie des Namens wurde deshalb auch erschüttert. Allerdings stellte sich diese Probleme bloß noch als Übel im Bereich der Gelehrsamkeit dar und der Versuch, diesen Fehler zu berichtigen, hatten manchen weisen Gebildeten bereits gemacht. Die Wirksamkeit begann auch zu erscheinen. Die von Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) geleitete Reform zielte darauf ab, „den Wildwuchs zu kappen die Unkräuter zu schneiden 刪繁裁蕪“. Eine neue lebendige Mode der Kommentierung trat daher auf die Bühne der Gelehrsamkeit. Jedoch war der Verfall der kanonischen Lehre kein unabhängiges Problem. Dahinter zeigte sich der Widerspruch zwischen Namen und Gegenstand als die Wurzel des politischen und gesellschaftlichen Übels. Statt das politische Chaos in dieser Zeit zu wieder dient unsere folgende Diskussion der Frage: Wie hatte die politischen und gesellschaftlichen Unordnung in der Späteren Han die umfassende Krise des neu aufgerichteten Ethiksystem bzw. der entstehenden Namenlehre hervorgerufen?

---

<sup>1</sup> Siehe Hans van Ess, Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v. Chr. – 220 n. Chr.): *Die Alttexte-Neutexte-Kontroverse*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.

<sup>2</sup> HHS 35/1213.

<sup>3</sup> Kapitel „Xieduan 謝短“. LHJS, 12.36.555.

## 1.2. Die politische und gesellschaftliche Unordnung und die Krise der Namenlehre

In erster Linie stach die allseitige Korruption in der Herrschaftsschicht hervor. Seit der Mitte der Späteren Han war es allmählich ein normaler Zustand geworden, dass die Kaiser den rituellen Vorschriften nicht ernsthaft folgen konnten.<sup>1</sup> Besonders bis zur Zeit des Kaisers Huan 桓 (Reg. 146-168) und Ling 靈 (Reg. 168-189), den bekannten schlimmen Fürsten in der chinesischen Geschichte, wurde die Fürst-Untertan-Ethik weiterhin rücksichtslos verletzt. Die beiden Kaiser dienten ihren Titel des Fürsten nicht treu, und die höchste Macht wurde von den Äußerer Verwandten und Eunuch aus ihrem persönlichen Interesse missbraucht. Die strikte und heilige Grenze zwischen Fürsten und Untertan war gründlich verfallen. Sobald die Grundlage der konfuzianischen Politikethik bzw. der „drei Hauptstränge“ nicht mehr solide war, wurde die Überzeugung der Namenlehre unvermeidlich erschüttert.

Die andere Ursache, aus der die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand resultierte, soll dem Auswahlssystem des Han-Reiches zugeschrieben werden. Die Betrachtung und Empfehlung (*chaju* 察舉), eine Hauptweise, auf die die damaligen Gebildeten in die Amtsstelle eintraten, nahm Rücksicht zuerst auf die moralische Beurteilung und Reputation der Kandidaten. Ihre echte Fähigkeit für gute Beamte erschien im Vergleich dazu nicht so wichtig zu sein. Die Kriterien der „schönen Tugenden“ waren vielfältig: Außer der bekannten „Pietät und Unbestechlichkeit“ existierten noch die „Weisheit und Gutmütigkeit“, „Aufrichtigkeit“, „Schlichtheit“ u.a. Diese Tugenden sind natürlich schätzenswert, aber sie bedeuten nicht unbedingt an, dass sie die Qualifikation eines guten Beamten garantieren können. Leider bis zur Wei-Jin Zeit wurde die Beziehung zwischen Talenten und menschlichen Natur erst als ein spezielles Thema erörtert. In der Han-Zeit beruhten sich die oben erwähnten moralischen

---

<sup>1</sup> Nach dem Kaiser He 和 (Reg. 88-106) hatten die meisten Kaiser der Späteren Han schon den Thron bestiegen, als sie noch ziemlich jung waren. Hinzu kommt, dass ihre Lebensdauer auch kurz. Deswegen fand der Machtwechsel seit Mitte der Späteren Han in abnormal hoher Frequenz statt. Wie oben erwähnt wurde die höchste Macht des Reichs mittlerweile tatsächlich von den „Äußerer Verwandten“ und den Eunuchen ergriffen. Es scheint daher, dass man auf diese jungen Kaiser nicht Erwartung legen soll, dass sie das Selbstbewusstsein, den Mut oder die Fähigkeit besaßen, die Riten bzw. die Würde des Fürsten zu verfechten.

Kriterien auf alltägliche Taten oder persönliche Reputation, die zu jener Zeit hauptsächlich von der Verbreitung bzw. der Propaganda durch Mündler und Ohren abhängig waren. Das bedeutet, dass die „öffentliche Meinung“ bei diesem Auswahlssystem die ziemlich wichtige Rolle spielte. Die legalistische Methode der „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ konnte deshalb nicht gültig fungieren, und die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand wurde immer stärker: Die Basis der Namenlehre wurde bereits geschädigt.

Die Chinesen glauben – sowohl Altertum als auch Gegenwart –: Wenn die Handlung der Oberschicht nicht richtig ist, wird die Unterschicht ihr nachahmen und auch schief sein. Deshalb als die Machtbesitzer gegen die Pflicht ihrer Zuständigkeitsbereiche verstießen, wurde die schlimme Folge sofort zu allen Schichten ausgebreitet. Die aufwendige Bestattung, welche zahllose Ressourcen vergeudet hatte, war ein typisches Beispiel. Im Vergleich zur wirtschaftlichen Verschwendung war noch ernster, dass die rituellen Vorschriften, die die Grenze der Zuständigkeitsbereiche bestimmten, von Grundlage bedroht wurden. Ab dem Ende der Früheren Han hatten einige Kaiser dieses Problem bereits bemerkt, sodass sie durch Edikte deutlich verwarnten, dass die reichen Personen die Regelungen (der Bestattung) nicht übertreten konnten. Der Kaiser Guang Wu 光武 (Reg. 25-57) hatte im Jahr 31 eine Anweisung erlassen, die besonders aufwies, dass die sparsame Bestattung das Wesentliche der treuen Untertanen und pietätvollen Söhnen sei. Danach hatte der Kaiser Ming 明 (Reg. 57-75), Kaiser Zhang 章 (Reg. 75-88), Kaiser He, Kaiser An 安 (Reg. 106-125) sowie der Kaiser Huan alle die Edikte erlassen, mit denen sie das Volk mahnen wollten, auf die aufwendigen Bestattungen zu verzichten.<sup>1</sup> Statt den wirtschaftlichen Schaden zu erwähnen, richteten sich ihre Belehrungen ohne Ausnahme gegen die hierarchische Grenze. Konfuzius hatte Zi Gong 子貢 kritisiert, weil sein Schüler nur wusste, die Opferschafe zu schätzen, ohne Rücksicht auf die Riten, die eigentlich wichtiger als die Opfer seien, zu nehmen. Die Edikte der Han-Kaiser erinnert uns an der Abwägung zwischen realistischen Opferschafen und abstrakten Riten in den Gesprächen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> HS 10/324f. HHS 1b/51, 2/115, 3/134, 4/186, 5/228, 7/299.

<sup>2</sup> LY: 3.17.

Wie im letzten Kapitel aufgewiesen spielen die drei Hauptethiken, die „drei Hauptstränge“, die wichtigste Rolle von den allen menschlichen Beziehungen. Davon ist die „Fürst-Untertan“- und die „Vater-Sohn“-Beziehung vom Konfuzius schon als Grundstein der politischen und gesellschaftlichen Ethiken betrachtet worden. Allerdings hatten die Beiden am Ende der Späteren Han Herausforderung begegnet. Dass die Krise der Fürst-Untertan-Beziehung durch die Einfältigkeit der Kaiser und die Gewalterweiterung der Äußerer Verwandten und Eunuchen verursacht wurde, braucht nun keine weitere Erklärung. Hier beobachten wir eine besondere Machtstruktur bzw. Beziehung des Zuständigkeitsbereichs, die von den lokalen Beamten und ihren Untergeordneten gebildet wurden. Diese Machtstruktur ließ die Fürst-Untertan-Ethik nicht mehr im kaiserlichen Hof beschränkt sein. In manchen Regionen wurden den lokalen Beamten von untergeordneten Amtsmännern und dem Volk als der tatsächliche „Fürst“ gedient. In den Augen der Untergeordneten war der Fürst im Hof, der „Himmelssohn“ nur ein nominelles Symbol. Wie erörtert in der Han-Zeit hatten die niedrigen Amtsmänner und das lokale Volk von manchen Regionen den lokalen Beamten als Vätern dienten. Man soll sich auch daran erinnern, dass Zhang Chang den vernünftigen Beamten Huang Ba verklagte, indem er den Kaiser Xuan mahnte, ihn seine Verordnungen in Paragraphen nicht mehr eigenmächtig aufstellen zu lassen. Das zählt als ein überzeugender Beleg dafür, dass die Fürst-Untertan-Ethik mittlerweile bereits auf die Ebene der lokalen Regierung herabgesunken hatte. Die anti-traditionelle Behauptung „Was die Amtsstelle für eine Familie anget, soll man nach zwei Generationen [dem Oberbeamten] als den Herrn dienen, nach drei Generationen als Fürsten dienen 仕于家者，二世則主之，三世則君之.“<sup>1</sup>, kam zwar erst in der Zeit der Drei-Reiche vor, aber diese konfuse Interpretation der Fürst-Untertan-Ethik bzw. die überbetonte „Patron-Client“-Beziehung konnte mindestens auf das Ende der Späteren Han zurückgehen. Dafür hat der moderne Geschichtswissenschaftler Qian Mu 錢穆 (1895-1990) eine durchdringende Erläuterung. Er glaubte, dass diese besondere Darstellung der Fürst-Untertan-Beziehung etwas mit dem psychologischen Wechsel zwischen Pietät und Loyalität zu tun habe. Diese neue Erkenntnis der Fürst-Untertan-Beziehung stammte tatsächlich vom Empfinden, die Gnade der Oberbeamten, die sich als Empfehlungspersonen oder Meister der Untergeordneten darstellten,

---

<sup>1</sup> SGZ 8/260. Kommentar von Pei Songzhi 裴松之 (372-451).

zu entgelten. In diesem Sinne zähle das auch zur Ausbreitung der familiären Ethik.<sup>1</sup> HHS verzeichnete einen anonymen alten Mann, der den grundlegenden Zweifel an der Rationalität des Fürstens aufgestellt hatten.<sup>2</sup> Diese Fragen hatten nicht nur gezeigt, dass die Legitimität der Fürst-Untertan-Ethik bereits Skepsis begegnete, sondern auch die anarchistischen Diskussionen in der Nachwelt hervorgerufen. Das bezieht sich noch auf die Entstehung des daoistischen Lebensstils und der Idee „Von-sich-aus-so-Sein“, welche im nächsten Kapitel erörtert wurde. Zusammenfassend präsentierte sich die Krise der Fürst-Untertan-Ethik sowohl in den überschrittenen Grenzen der bezüglichen Zuständigkeitsbereiche als auch in der Erschütterung der Legitimität des Fürsten.

Die Vater-Sohn-Beziehung, die Grundlage der familiären bzw. gesellschaftlichen Ethik, war in ähnlicher Skepsis geraten. Egal ob die rebellische Behauptung, „Wie verwandt ist der Vater zu seinem Sohn? Von seiner originalen Motivation ausgehend hat er [der Vater] tatsächlich bloß Brunst gebrannt! 父之於子，當有何親？論其本意，實為情慾發耳“<sup>3</sup>, wirklich aus dem Mund des berühmten Gelehrten Kong Rong 孔融 (153-208) kam, der nicht wegen seines literarischen Talentes sondern vor allem wegen seiner Bescheidenheit von den meisten Chinesen gekannt wird, oder auch wenn wie Fan Ye behauptete wurde er wahrscheinlich von Lu Cui 路粹 mit diesen Worten unrecht beschuldigt, können diese Worte zumindest erweisen, dass das Verhalten gegen die „Pietät und Gehorsamkeit“, nicht zufällig am Ende der Späteren Han vorkam. Durch die Fälle, die Ying Shao im Kapitel „Schuld gegen Riten“ (*qianli* 愆禮) des FSTY verzeichnet hatte, erfahren wir sofort, dass die Verteidigung der Riten in der Späteren Han nicht eine leichte Aufgabe gewesen ist. Yu Yingshi wies auf, dass die Namenlehre als Synonym der „rituellen Vorschriften“ oder „Ritenlehre“ (*lijiao* 禮教) betrachtet werde, wenn

---

<sup>1</sup> Qian Mu 錢穆, *Guoshi dagang* 國史大綱. Peking, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2010. S.189.

<sup>2</sup> Dem Bericht von Fan Ye zufolge fand die Geschichte während Yanxi 延熹-Zeit (158-167) des Kaisers Huan. Statt den Kaiser Huan anzuschauen – wie andere Menschen taten – hatte der alte Mann die folgenden Fragen aufgestellt: „Wird der Himmelssohn wegen des Chaos des Reichs eingerichtet, oder wegen der Ordnung? Wird der Himmelssohn eingerichtet, damit er als Vater des Reichs steht? Oder wird alles vom Reich bemüht, um dem Himmelssohn zu dienen? 天下亂而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？“ Siehe HHS 83/2775.

<sup>3</sup> HHS 70/2278.

sie sich auf die gesellschaftlichen Ethik bezieht. Die Krise der Riten bedeutet deshalb zugleich die der Namenlehre.<sup>1</sup>

Die politische und gesellschaftliche Unordnung aktivierte die Lebenskraft der ideellen Welt. Gerade wie Étienne Balazs (1905-1963) behauptete, dass diese Zeitspanne (150-250) einen ziemlich wichtigen Einfluss auf die zukünftige Entwicklung Chinas,<sup>2</sup> hatten die damaligen Gelehrten eine Bewegung der Verteidigung der Namenlehre vorangetrieben, indem sie einerseits auf das alte Thema „Name-Gegenstand-Beziehung“ wieder eingingen, und andererseits durch tatsächliche Handlungen die falsche „Namenlehre“ aufdeckten und kritisierten. Im Folgenden werden die zwei unterschiedlichen Wege dargelegt, auf welche die Gebildeten versuchten, die Idee der echten Namenlehre zu verfechten.

## 2. Die beiden Typen der Verteidiger der Namenlehre

Bevor unsere Diskussion entfaltet wird, ist eine wichtige Sache zu verdeutlichen: Die „Verteidiger“ der Namenlehre, die in dieser Arbeit untersucht werden, waren nicht diejenigen, die den Problemen der Namenlehre bzw. der realistischen Politik und Gesellschaft auswichen oder absichtlich übersahen – wie Strauße, die ihre Köpfe in den Sand steckten. Sie mussten stattdessen Reflexionsgeist besitzen und starken kritischen Mut zeigen: Ihre Kritik richtete sich natürlich gegen die heuchlerischen Menschen, die um ihr persönliches Interesse die „Namenlehre“ als Tarnung anwendeten. Deshalb muss man immer nüchtern bleiben, dass ihre tatsächliche Schießscheibe nicht die Namenlehre, sondern diese gemeinen Menschen gewesen ist. Dem Verhalten der „Verteidiger der Namenlehre“ gemäß werden sie hier tentativ in zwei Typen sortiert: Den ersten Typ bezeichne ich als „zurückhaltende Kritiker“, weil ihre Kritiken an den realistischen Problemen treffend und offenherzig aber nicht unbeschränkt und

---

<sup>1</sup> *Shi yu zhongguo wenhua*, S.363.

<sup>2</sup> Étienne Balazs, „La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han“. In: *T'oung Pao*, Second Series, Vol.39, Livr. 1/3 (1950), S.83.



willkürlich zu sein erschienen. Außer der Vorwürfe gaben sie auch Heilmittel gegen die gesellschaftliche Krankheit. Der zweite Typ wird als „Zerstörer der falschen Namenlehre“ benannt, denn die meisten von ihnen wurde durch unkooperative Haltungen und widersetzliche Handlungen statt der überlieferten Worte gekannt. Gerade wegen ihrer gemeinsamen Bemühungen um die richtige Interpretation der Namenlehre und die Verteidigung der Identität zwischen Namen und Gegenstand, des Grundsteins der Namenlehre, konnten sie beide als Verteidiger der Namenlehre gelten.

## 2.1. Die zurückhaltenden Kritiker

Die Gebildeten, die am Ende der Späteren Han lebten und den Verfall der politischen und gesellschaftlichen Ordnung erlebten, hatten den Schlüssel der Problem mit scharfen Augen gefasst: die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand. Die überlieferten herausragenden Worte von ihnen haben sie zur Spitze der chinesischen Geistesgeschichte geschoben. Ihre Namen glänzten und die Erforschung ihrer Ideen zählen zum Schwerpunkt der politischen Philosophie des mittelalterlichen Chinas. Unsere folgende Erörterung beschäftigt sich mit zwei Fragen: Wie hatten die damaligen Gelehrten die entstehenden Namenlehre verteidigt? Welche Versuche hatten sie für die Wiedererrichtung der gesellschaftliche Glaube an die Namenlehre gewagt? Daher konzentrieren wir uns noch auf ihre Auseinandersetzung über die Name-Gegenstand-Beziehung, um ihre Überzeugung der Namenlehre zu verdeutlichen.

### 2.1.1. Die Verteidigung für die kanonische Lehre und den Konfuzianismus

Wie erwähnt wurde die hanzeitlichen kanonischen Lehre wegen ihrer Umständlichkeit in den Verfall gekommen war. Die frühen Kritiken wurden nur gegen die Methode der

Kommentararbeit gerichtet, aber sie entwickelte sich bald zum Zweifel an den Klassikern selbst. Als die kanonische Lehre in der Späteren Han von den kritischen Stimmen belagert wurde, konnten nur diejenigen, die sowohl Weisheit, Mut als auch Verantwortungsbewusstsein besaßen, diese wackelte Tradition verteidigen. Von ihnen musst der Name von Wang Fu 王符 (ca. 85-163), der Autor der *Kritiken des versteckten Mannes* (*qianfu lun* 潛夫論, QFL), vor allem erwähnt werden. Über seinen akademischen Hintergrund, berichtete der qingzeitliche Gebildete Wang Jipei 汪繼培 (1751-1819), der die QFL kommentierte, dass die Lehre von Wang Fu „sich (mit der Lehre des) Konfuzius auswog, und bezog sich weiterhin auf die „Form-Name“-Lehre von Shen (Buhai) und Shang (Yang), sowie die vielartigen Reden des Meister Han 折中孔子，而復涉獵於申、商刑名，韓子雜說“. Wegen dem vermischten Hintergrund wurde er als kein „reiner Konfuzianer“ (*chunru* 醇儒) angesehen.<sup>1</sup> Mit dem Verfallen der kanonischen Lehre wurde die Lehren der „hundert Schulen“ nach langer Ruhe wieder in der Welt der Gelehrsamkeit gerufen. Daraufhin begann die neue Verschmelzung zwischen den verschiedenen Lehren stattzufinden. Dieser „vermischte“ akademische Hintergrund stellt sich deshalb bei vielen Gelehrten der Späteren Han dar. Die folgende Beobachtung von Balazs zeigt, dass die Verschmelzung zwischen Konfuzianismus, Daoismus (bzw. der Huang-Lao Lehre), und Legalismus, welche in der Zeit der Streitenden Reiche schon mal vorgekommen war, wurde am Ende der Späteren Han wieder populär:

Il y avait donc toujours eu, et particulièrement à l'époque qui nous occupe, des flottements entre écoles, des Confucianistes penchant vers la doctrine légaliste, des Légistes teintés de Taoïsme, des métaphysiciens admettant l'éducation par la vertu dans le siècle, etc.<sup>2</sup>

Offensichtlich gehörte Wang Fu, der sich als „im Verborgenen lebender Mann“ bezeichnete, zu den Konfuzianern, die die legalistische Lehre aufgenommen hatte. Deshalb waren ihm beide die konfuzianische „Richtigstellung der Namen“ und die legalistische Festlegung des „Zuständigkeitsbereichs“ wichtig. Als die kanonische Lehre die Überzeugungskrise erlitt, trat er tapfer hervor, um sie gegen die übertriebenen Vorwürfe zu schützen:

---

<sup>1</sup> Wang Jipei 汪繼培, „Qianfulun jian zixu 潛夫論箋自序“. In: Peng Duo 彭鐸, *Qianfulun jian jiaozheng* 潛夫論箋校正. Peking, Zhonghua shuju, 2011. S.487

<sup>2</sup> „La crise“, S.95.

Deshalb haben die weisen Menschen mit ihren Herzen die kanonischen Statuten geschaffen, und die nachkommenden Menschen kommen in Übereinstimmung mit den Herzen der weisen Menschen anhand der kanonischen Statuten. Daher ist ein Würdiger, der sich mit den kanonischen Schriften beschäftigt, in seinen Vorzügen nahe bei den Weisen.<sup>1</sup> 是故聖人以其心來造經典，後人以經典往合聖心也。故修經之賢，德近於聖矣。

Die Stellung der kanonischen Werke solle nicht wegen des problematischen Stils der Kommentarbeit erschüttert werden. In den kanonischen Texten werde die Weisheit der weisen Menschen konzentriert. Weil viele Belehrungen hintergründig ausgedrückt wurden, kann man nur durch zuverlässige Erklärungen die wichtige Idee der weisen Menschen erreichen. In diesem Sinne spielte die Kommentarbeit bzw. die hanzeitliche kanonische Lehrweise – *zhangju* – die bedeutende Rolle als Brücke zwischen Altertum und Gegenwart. Daher bildeten die Erkenntnisse von Altertum und Gegenwart eine nötige Voraussetzung für diejenigen, die Ehrgeiz hatten, sich mit der Kommentarbeit zu befassen. Leider erschienen viele Zeitgenosse von Wang Fu unqualifiziert zu sein. Die vorher zitierte Kritik von Wang Chong, die die damaligen Konfuzianer mit den „Blinden“ und „Gehörlosen“ verglich, hat die Allgemeinheit des Problems aufgewiesen.<sup>2</sup> Trotzdem glaubte Wang Fu immer noch, dass die kanonische Lehre nicht für den gegenwärtigen Verfall der ganzen Gesellschaft verantwortlich sein sollte:

Für die Pflege des Körpers hat man die Techniken der Huang-Lao-[Lehren], und für die Ordnung der Welt stehen die Klassiker des Konfuzius zur Verfügung. Aber was [den Grund dafür] angeht, dass man nicht von der Krankheit genest und das Wirrsal nicht in Ordnung gebracht wird, liegt nicht daran, dass die Methode der Akupunktur unrichtig oder die Reden der fünf Klassiker falsch sind, sondern dass die Menschen, die [der Methode der Akupunktur und den Reden der fünf Klassiker] folgen, nicht die richtigen sind.<sup>3</sup> 治身有黃老之術，治世有孔子之經。然病不愈而亂不治者，非鍼石之法誤，而五經之言誣也。乃因之者非其人。

Wie im zweiten Kapitel erörtert befasst sich die Huang-Lao Lehre seit der Zeit der Streitenden Reiche schon mit politischer Technik, aber Wang Fu erwähnte sie absichtlich im Bereich der

---

<sup>1</sup> Kapitel „Zanxue 讚學“. Siehe *Qianfulun jian jiaozheng*, S.13.

<sup>2</sup> Der Ansicht von Wang Chong zufolge glichen diejenigen, die nur Erkenntnisse der Gegenwart, aber keine des Altertums besaßen, den Blinden und Gehörlosen (*manggu*). Umgekehrt wurden diejenigen, die einseitige Kenntnisse des Altertums, aber keine der Gegenwart besaßen, als *Luchen* 陸沉 benannt. Wieder siehe LHJS, 12.36.555.

<sup>3</sup> *Qianfulun jian jiaozheng*, S.78.

„körperlichen Pflege“. Die Wirkung „Ordnung der Welt“ hatte er speziell der konfuzianischen Lehre zugeschrieben. Das deutet darauf hin, dass trotz der „vermischten Lehre“ sein grundlegender Standpunkt sich immer noch am Konfuzianismus befand. Dass das *Literaturverzeichnis des Buches von Sui* (*suishu jingji zhi* 隋書經籍志) ihn den Konfuzianern zugeordnet hat, ist daher nicht grundlos. Jedoch was hatte Wang Fu als die Ursache der gesellschaftlichen Krankheit angesehen? Die Antwort kam im Kapitel „sixian 思賢“, dem *Nachdenken über den Würdigen*, vor:

Wenn man sein Zeitalter ordnen möchte und dafür keine echten Würdigen findet, ist das genauso wie wenn man Krankheit heilen möchte und dafür keine echte Medizin findet.<sup>1</sup> 夫治世不得真賢，譬猶治疾不得真藥也。

Dass man den „echten Würdigen“ nicht finden konnte, bezieht sich tatsächlich auf die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand, welche diejenigen, die die Talente aussuchen wollten, mit falschen schönen Namen verwirrte. An einer anderen Stelle hatte Wang Fu wieder betont, dass diejenigen, die würdevollen Titel oder schönen Bezeichnungen haben, die entsprechenden Fähigkeiten besitzen müssen. Nur so gibt es keine nutzlose Amtsstelle bei Regierung, und auch keine ungeeigneten Menschen an der Position. 有號者必效於實，則官無廢職，位無非人.<sup>2</sup> Die Schuld, dass der Hof keine echten Talente im Amt einstellen konnte, könne man allerdings nicht der Namenlehre beimessen. Stattdessen sei sie die schlimme Folge, die aus dem Übersehen des wichtigen Prinzips „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“, des Kerns der politischen Forderung der Namenlehre, resultierte. Als ein Gelehrter, der sich sowohl in der Theorie der konfuzianischen Richtigstellung der Namen als auch in der legalistischen Form-Name-Lehre gut auskannte, hatte Wang Fu durch die Argumentation der Name-Gegenstand-Beziehung seine Größe bewiesen.

Der zweite Denker, der im Folgenden diskutiert wird, ist der vorher bereits erwähnte Wang Chong. Er hatte zwar die Nachteile der damaligen Konfuzianer wie gezeigt unerbittlich angegriffen, und man kann in seinem Werk *Lunheng* 論衡 die Kapitelnamen wie „Wen Kong 問孔“ (*Fragen an Konfuzius*) und „Ci Meng 刺孟“ (Verspottung des Menzius) finden, die

---

<sup>1</sup> *Qianfulun jian jiaozheng*, S.79.

<sup>2</sup> Kapitel „Kaoji 考績“. ebd. S.65.

anscheinend darauf abzielte, die Basis des Konfuzianismus direkt zu verneinen, aber angesichts der vollständigen Argumentation vom *Lunheng* ist nicht schwer zu erfahren, dass seine richtige Schießscheibe zweifellos die heuchlerischen Konfuzianer war – oder mit des Wortes von Xunzi, die „gewöhnliche Konfuzianer“, die nach Reichtum und Ruhm strebten, indem sie falsche Reden ausbreiteten.<sup>1</sup> Ein überzeugender Beweis liegt daran, dass Wang Chong der Ansicht im Kapitel „Kontra Ru“ (*Fei Ru* 非儒) vom *Han Fei Zi* nicht zustimmte. Er glaubte, dass die echten *Ru*, die ihrem Zuständigkeitsbereich treu dienten und sich mit Riten und Gerechtigkeit befassten, natürlich als zuverlässige Unterstützung des Reichs gelten.<sup>2</sup> Indem er die bekannte Aussage des Konfuzius wiederholte, dass er die Riten dem Opferschaf vorgezogen hatte, wies Wang Chong seine Haltung, die Riten und Verordnungen zu verteidigen, weiterhin auf:

Wenn man die alten Riten als Nutzlosigkeit betrachtet und sie daher wegwirft, werden sicher Wirrsal und Unheil entstehen. Dass die Konfuzianer in der Welt bestehen, kommt einer althergebrachten Abwehr auf der Basis von Riten und Gerechtigkeit gleich. Auch wenn sie [manchmal] nutzlos sein mögen, tritt Schaden [unbedingt] ein, wenn sie nicht mehr existieren.<sup>3</sup> 以舊禮為無補而去之，必有亂患。儒者之在世，禮義之舊防也，有之無益，無之有損。

Wang Chong benahm sich immer als aggressiv und schonungslos gegen die heuchlerischen Konfuzianer. Diese Bemühung kann natürlich auf die konfuzianische Tradition, den Namen von „Ru“ richtigzustellen, zurückgehen. Trotzdem vergaß er nicht, uns daran zu erinnern, dass man die unersetzliche Wirkung der echten Konfuzianer, die die Riten und Gerechtigkeit erhielten, nicht verneinen sollte:

Dass ein Reich überleben kann, hängt von Riten und Gerechtigkeit ab. Wenn das Volk Riten und Gerechtigkeit nicht kennt, lässt das den Staat kippen und bringt den Herrscher in Gefahr. Die [echten] Konfuzianer befassen sich heute damit, die Riten zu schätzen und die Gerechtigkeit zu schonen. Sie leiten die Menschen, die die Riten nicht kennen, und stacheln diejenigen an, die noch keine Gerechtigkeit haben.

---

<sup>1</sup> Wegen des offensichtlichen Widerspruchs mit dem grundlegenden Standpunkt von Wang Chong, dass er die richtigen *Ru* – Konfuzius und Menzius gehören selbstverständlich dazu – bewunderte, haben manche Gelehrte daran zweifelt, dass diese zwei Kapitel des *Lunheng*, die den Pfeil gegen Konfuzius und Menzius richten, wohl nicht von Wang Chong selbst verfasst wurden. Siehe Xiong Bolong 熊伯龍, *Wuhe ji* 無何集. Peking, Zhonghua shuju, 1979. S.9.

<sup>2</sup> Kapitel „Fei Han 非韓“. Siehe LHJS. 10.29.434.

<sup>3</sup> ebd. 10.29.433.

Daher benimmt das Volk sich gut, und liebt seinen Herrscher und seine Obrigkeit. Dadurch haben sie [die Konfuzianer] sehr wohl ihre Vorzüge.<sup>1</sup> 國之所以存者，禮義也。民無禮義，傾國危主。今儒者之操，重禮愛義，率無禮之士，激無義之人，人民為善，愛其主上，此亦有益也。

Dass Wang Chong sich als Verteidiger der Riten benahm, ist klar. Auch wenn er auf dem Standpunkt des Materialismus die verschiedenen abergläubischen Ideen angriff, stellte seine Worte immer noch vernünftig und zurückhaltend dar. Auch bemerkenswert ist, dass der Wert vom Lernen in dieser Zeit wieder betont wurde. Genauso wie *Xunzi*, in dem „der Ansporn zum Lernen“ (*quanxue* 勸學) am Anfang des ganzen Werkes aufgestellt wurde, haben die Behandlungen von Wang Fu und Xu Gan 徐幹 (170-217), dem Verfasser der „ausgewogenen Abhandlung“ (*Zhong Lun* 中論) ebenso mit der Bewunderung des Lernens begonnen, was ihre Anerkennung der Reform durch Erziehung an Beachtung vom Lernen hindeutete. Der wichtigste Inhalt des Lernens – ihren Meinungen zufolge – bestehe ohne Zweifel in der Menschlichkeit, Gerechtigkeit, rituellen Vorschriften und andere moralische Prinzipien, die die konfuzianische Lehre befürwortet. Indem sie die Unersetzlichkeit der kanonischen Werke, die konfuzianische Lehre, sowie die tausendjahrelange Wirksamkeit der Reform durch Erziehung aufgewiesen hatten, versuchten die Gelehrten der Späteren Han die Verfallstendenz der Namenlehre und der politischen und gesellschaftlichen Ordnung zurückzuhalten. Jedoch zählt das nur zum ersten Schritt. Wie sie die Überzeugung des Kerns der Namenlehre, des Zuständigkeitsbereichs des Namens, aufbauen konnten, war eine schwere Aufgabe.

### 2.1.2. Die Verteidigung der politischen und gesellschaftlichen Zuständigkeitsbereiche der Namen

Als die Äußeren Verwandten und Eunuchen die höchste Macht des Han-Reichs ergriffen und ihren Zuständigkeitsbereich als Untertanen überschritten hatten, wurde die Grundlage der Fürst-Untertan-Ethik verletzt. Trotz ihres jungen Alters wurden die Kaiser, die ihren

---

<sup>1</sup> LHJS. 10.29.434.

kaiserlichen Zuständigkeitsbereich nicht dienen konnten, auch kritisiert. Durch die Beobachtung von Zhongchang Tong 仲長統 (180-220) erfahren wir, dass die Weisheit des Begründers einer Dynastie immer nicht lange dauern konnte:

Als die nachkommenden dummen Fürsten sahen, dass niemand unter dem Himmel wagte, gegen sie selbst zu sein, behaupteten sie, dass sie dem Himmel und der Erde gleichen, die niemals untergehen. Deshalb ließen sie ihre persönlichen Süchte und bösen Begierden laufen. Fürst und Untertanen propagierten Unzucht, Obrigkeit und Untertanen taten gemeinsam Böses.<sup>1</sup> 彼後嗣之愚主，見天下莫敢與之違，自謂若天地之不可亡也，乃奔其私嗜，騁其邪慾，君臣宣淫，上下同惡。

Obwohl der Fürst und Untertan beide ihre Namen beschmutzt haben, bestehe die Ursache des Übels doch im Fürsten allein:

Alles war die Schuld der Herrscher über Menschen in späteren Zeitaltern.<sup>2</sup> 斯下世人主一切之愆也。

Offensichtlich hatte Zhong Changtong schon auf die Absolute des Namens verzichtet. Stattdessen kehrte er zur frühen politischen Ethik zurück: Wenn der Fürst sich nicht als Fürst benimmt, solle der Untertan ebenso nicht mehr als Untertan benehmen. In seinen Augen entsprach das Verhalten der „dummen Fürsten“ wie Kaiser Huan und Ling offensichtlich nicht ihren Namen des Fürsten. Deshalb verdienten sie die Loyalität ihrer Untertanen nicht. Die Rückkehr zum richtigen Verhalten von „Oben“ sei die erste Voraussetzung dafür, die politischen und gesellschaftlichen Zuständigkeitsbereiche des Namens wieder zu errichten. Etymologisch bedeutet Erziehung bzw. Lehre (*jiao* 教) gerade Nachahmung (*xiao* 效). Was das Oben getan haben, werden und auch sollen vom Unten nacheifern. Der Fürst solle deshalb immer zuerst ein gutes Vorbild zeigen, wie er tat, um seinem Zuständigkeitsbereich zu entsprechen. Die Auflösung liege natürlich an der Verdeutlichung des echten Sinnes der Namenlehre. Der Schlüssel sei die moralische Lehre, die ewige Verantwortung des Fürsten. Die Bestrafung bzw. Verordnungen funktionieren bloß als Hilfsmittel. 德教者，人君之常任

---

<sup>1</sup> Kapitel „Li Luan 理亂“ des CY. Siehe Sun Qizhi 孫啟治, *Changyan jiaozhu* 昌言校注. Peking, Zhonghua shuju, 2013. S.261.

<sup>2</sup> Kapitel „Liluan 理亂“. Siehe *Changyan jiaozhu*, S.265.

也，而刑法為之佐助焉。<sup>1</sup> Das realistische Übel werde nicht wie viele seine Zeitgenossen kritisiert von den Riten und Gerechtigkeit ausgelöst. Gerade umgekehrt sei der Widerstand dagegen die Ursache des Wirrwarrs. Wie Wang Fu und Wang Chong glaubte Zhongchang Tong auch, dass Riten und Gerechtigkeit absolut unersetzlich waren, weil sie die Reform durch Erziehung und den „in hundert Generationen gültigen“ „ewigen Weg“ (*changdao* 常道) begründet haben. Auch bemerkenswert wurde die Idee des „Provisoriums“ (*quanyi* 權宜) im CY vielmals geäußert, und an einigen Stellen kann man klaren Utilitarismus herauslesen,<sup>2</sup> dessen Idee ziemlich ähnlich wie die „Drei Nützlichen“ (*sange youliyu* 三個有利於) war, welche Deng Xiaoping 鄧小平 (1904-1997) nach fast zwei tausend Jahren aufstellte, um die Politik „Reform und Öffnung“ des modernen Chinas besser voranzutreiben. Trotzdem war das Provisorium und der Utilitarismus bloß die Ergänzung des „ewigen Wegs“ und der „großen Ausgewogenheit“ (*dazhong* 大中). Die Riten, Gerechtigkeit, Verordnungen und Lehre seien die Grundlage, auf der das Provisorium und der Utilitarismus Sinn haben – genauso wie die „Vier Grundsätzliche“ (*sixiang jiben yuanze* 四項基本原則), gegen die die „Drei Prinzipien“ nicht verstoßen dürfen. „Der ewige Weg fungiert in hundert Generationen, und das Provisorium wird nur zu einem Zeitpunkt angewendet 常道行於百世，權宜用于一時“. Es liegt deswegen nahe, dass Zhongchang Tong auch zum typischen zurückhaltenden Verteidiger der Namenlehre zählen konnte.<sup>3</sup>

Um die gesellschaftliche Krise bemühten die damaligen Gebildeten auch. Davon stellte sich die Argumentation von Cui Shi 崔寔 (? – ca. 170), dessen Lehre auch die Vermischung vom Konfuzianismus und Legalismus darstellt, besonders systematisch dar. Im Fragment seines Werks *Abhandlung der Politik* (*zhenglun* 政論)<sup>4</sup> hat der Denker gezeigt, dass die schlechte gesellschaftliche Sitte letztendlich zu drei schlimmen Übeln führen konnte: a. Die

---

<sup>1</sup> *Changyan jiaozhu*, S.321.

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> Siehe *Changyan jiaozhu*, S.321. Das von ihm geschilderte „einsiedlerische Leben“ soll nicht als seine Hauptidee überbetont werden. Siehe HHS 49/1644ff. Insgesamt gesagt hatte diese Worte zwar auf die Tendenz, dass die daoistische Idee am Ende der Späteren Han wiedererstand, hingewiesen, aber was ihn endlich enttäuschte, war nicht die Namenlehre, sondern die verkommene Gesellschaft der Späteren Han, die die Namenlehre verraten hatte.

<sup>4</sup> Balazs glaubt, dass man den Titel besser als „Abhandlung über Regierung“ (*Du Gouvernement*) übersetzen solle. Siehe „La crise“, S.108.



Überschreitung der Riten führe zur Divergenz zwischen Namen und Gegenstand; b. Der verschwenderische Lebensstil führe zum Ungleichgewicht der Wirtschaft; c. Die Überbetonung des Ruhms führe zum Streben nach leeren und falschen Namen.<sup>1</sup> Cui Shi zeigt direkt auf, dass die gesellschaftliche Bedrängnis im Wesentlichen aus dem Verfall der rituellen Vorschriften resultiert. Die tiefe Ursache hatte er schon erkannt: Das übertriebene Begehren des Namens und Ruhms verursachte die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand. Hier ist allerdings zu bemerken, dass es noch einen kleinen Unterschied und eine subtile Verbindung zwischen „Ruhm“, und dem „Namen“, der sich auf den Zuständigkeitsbereich bezieht, gibt. Weil die Unterscheidung mit dem anderen Verständnis zusammenhängt, ist diese Frage später zu diskutieren.

Aufgrund seiner kompromisslosen legalistischen Behauptungen wurde Cui Shi zwar nicht als Konfuzianer betrachtet, aber sowohl die Erfahrungen in seinem frühen Leben, dass er einst im kaiserlichen Hof die Fünf Klassiker berichtigt hatte, als auch seine Leistungen als lokaler Beamter haben deutlich gezeigt, dass er die Bewunderung vom Philosoph Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), dass er „die Amtsmänner streng behandelt und das Volk mit Weitherzigkeit pflegte 嚴以治吏,寬以養民“<sup>2</sup>, verdienen kann. Als lokaler Beamte ähnelte sein Arbeitsstil dem der schonungslosen Beamten sehr: Er kannte sich in der legalistischen Technik „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ gut aus, und hielten die Grenze des Zuständigkeitsbereiches, indem er die zwei Griffe – Belohnung und Bestrafung – flexibel angewendet hatte. Seine Tat entsprach zweifellos die Forderung der Namenlehre, obwohl seine Rede mehr legalistische Farbe darstellte, statt von der konfuzianischen Ethik auszugehen.

Zudem im vorher erwähnten Kapitel *Qianli* von FSTY wurden viele Fälle berichtet, wie die einfachen Menschen gegen die rituellen Vorschriften verstoßen hatten. Gegen jeden Fall drückte Ying Shao seine strenge Kritik aus, indem er eine Stelle der kanonischen Texte zitierte. Er kehrt aber nicht einfach zu den starren Verordnungen in den rituellen Büchern zurück. Stattdessen versuchte er, den originalen Sinn der Riten zu verdeutlichen, um die Unentbehrlichkeit der rituellen Verordnungen zu bekräftigen. Weil die Riten als der Träger der Namenlehre im Aspekt der gesellschaftlichen Ethik gelten, hatte Ying Shao tatsächlich den

---

<sup>1</sup> *Zhenglun jiaozhu*, S.80-89.

<sup>2</sup> Wang Fuzhi 王夫之, *Du tongjian lun* 讀通鑒論. Peking, Zhonghua shuju. 1975. S.239.

Wert der Namenlehre verteidigt. Über die Frage, wie die angemessenen familiären Beziehungen – die zwischen Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder, sowie Mann und Frau geschaffen werden, hat FSTY auch detailliert. Die bezüglichen Diskussionen sind schon in großer Zahl. Deshalb brauchen wir hier nicht weiter darauf einzugehen.

Oben werden die Reaktionen einiger repräsentativen Gebildeten der Späteren Han auf die Krise der Namenlehre dargestellt. Wenn man außerdem die zahlreichen Thronberichte der Beamten der Späteren Han und die bruchstückhaften Reden der unbekannten Figuren in der Geschichtsschreibung überprüft, ist sofort zu erfahren, dass die schwere und dringende Aufgabe, die Überzeugung der Namenlehre wieder aufzurichten, und gleichzeitig das verkommene Reich, das seit einigen hundert Jahren davor bestand und gerade auf ihren Untergang zusteuerte, zu retten, von den damaligen Gebildeten selbstbewusst als ihre Pflichten übernommen wurde. Obwohl das Wort *mingjiao* in ihren Diskussionen noch nicht vorkam, handelten die bezügliche Behandlungen im Wesentlichen schon von der Bedeutung der „Namenlehre“. Ihre treffenden Kritiken erschienen insgesamt sehr zurückhaltend zu sein, und ihr Ziel war auch offensichtlich gemeinsam: Die Namenlehre bzw. die rituellen Vorschriften muss man weiter halten. Diese Haltung ließ sie einander angleichen.

## 2.2. Die Einsiedler und die Ungezwungenen: Die Kämpfer gegen die falsche „Namenlehre“

Im Vergleich zu den zurückhaltenden Kritikern spielten der zweite Typ des Verteidigers der Namenlehre eine andere Rolle. Sie waren die Einsiedler und die Ungezwungenen, die weder Interesse an privatem Reichtum und noch Kompromiss und Kooperation mit der Macht zeigten. Die meisten von ihnen benahmen sich zügellos, hochnäsig, und ungezwungen gegen die rituellen Vorschriften. Ihre ungewöhnlichen Taten und einzigartigen Persönlichkeiten haben uns den Eindruck gegeben, dass sie die Zerstörer der konfuzianischen Ethiken bzw. Namenlehre gewesen sind. Durch die folgende Darlegung versuche ich aufzuweisen, dass

selbst diese ungezwungenen Menschen nicht gegen die echte Namenlehre waren. Stattdessen hatten sie objektiv die Namenlehre verteidigt, indem sie mit dem falschen Benehmen, das sich mit Namenlehre oder rituellen Vorschriften getarnt hatte, stark kämpften. Der Weg, wodurch man diese Gruppe Menschen erkennen kann, befindet sich konzentrierend in den Geschichtsschreibungen von HHS, der Biographie der Alleingänger (*Duxing liezhuan* 獨行列傳) und der des abgeschiedenen Volkes (*Yimin liezhuan* 逸民列傳). Wendet man allerdings den Blick von ihren eigenartigen Persönlichkeiten zu der Zeit, in der sie lebten, und zu ihrer Motivation für das ungewöhnliche Verhalten, wird herausgefunden, dass die meisten von ihnen nicht die eigentlichen „Unkooperativen“ gewesen waren, und dass die Wendung ihres Lebensstils auch nicht grundlos zustande gekommen war. Trotz ihrer vielfältigen Handlungen werden die folgende Gemeinsamkeit dem Bericht von Fan Ye zufolge erfahren werden:

a. Die meisten Einsiedler und Ungezwungenen hatten konfuzianisches kanonisches Training in ihrem früheren Leben aufgenommen. Manche von ihnen hatten sogar die Ausbildung in der kaiserlichen Schule erfahren. Sie beherrschten sehr gute Kenntnisse der kanonischen Lehre, und zogen zahlreiche Schüler zum Lernen an.

b. Die sogenannten „Alleingänger“, die in der chaotischen Zeitspanne zwischen des Ende der Früheren und dem Anfang der Späteren Han lebten, hielten ihr Lebensprinzip stets, der illegitimen Macht nicht zu dienen. Auch wenn sie und ihre Familien deswegen oft zum Tod gebracht wurden, verhielten sie sich immer noch kompromisslos. Sie betrachteten ihre Namen (Ruhm) noch wichtiger als ihre Leben, statt Rücksicht auf Reichtum und andere private Interessen zu nehmen. Die Ansicht, dass sie durch die Pflege des persönlichen Ruhms das Kapital für ihre politischen Karriere ansammeln wollten, erscheint nicht vollständig präzise zu sein.

c. Ihnen seien diejenigen, die sich mittels der nahen Verbindung mit den Mächtigen an würden Stellen befanden, besonders widerlich. Um eine unterschiedliche Persönlichkeit darzustellen, lehnten sie deshalb die Kooperation mit diesen Taugenichtsen ab. Dafür hatten manche sogar grausames Töten ausgeführt.<sup>1</sup> Diese Handlung war natürlich brutal und illegitim,

---

<sup>1</sup> Der Gegenstand der Hinrichtung war natürlich die lokalen Vornehmen – Die Handlungen von diesen Alleingängern waren nichts anders mit den schonungslosen Beamten. Miu Rong 繆彤 war ein Beispiel dafür. Siehe HHS 81/2686.

aber sie zählt als ein heftiger Widerstand gegen das verkommene Auswahlssystem, das wegen des Mangels an sorgfältiger Überprüfung der Fähigkeiten von den weisen Gebildeten wie Wang Fu und Wang Chong stark angegriffen wurde. Was sie verfochten, war deshalb gerade das grundlegende Prinzip, dass die Namen ihren Gegenständen entsprechen müssen!

d. Obwohl sie ebenso großen Wert auf ihren Ruhm legten, erlangten sie ihn ausnahmslos mit ihren tatsächlichen Tugenden und Fähigkeiten. Deswegen erschienen ihre „schönen Namen“ nicht leer und falsch zu sein, was stattdessen die „Haltung der berühmten Herrn“ (*mingshi fengdu* 名士风度) gebildet hatte. Ein Mann namens Fan Ran 范冉, z.B., lehnte die Einladung seiner Freund Wang Huan 王涣, der gerade auf seinem Weg zur Amtsbesteigung war, zum gemeinsamen Trinken ab, weil er den Menschen kein potentiell Missverständnis bringen wollte, dass er sich beim Würdigen anbot.<sup>1</sup> Xiang Xu 向栩 (?-184), der sich als Konfuzius, und seine Schüler als die Schüler des Konfuzius, – z.B. „Yan Yuan“, „Zigong“, „Ji Lu“ usw. – benannte, mochte lange pfeifen und Esel reiten,<sup>2</sup> was später von Sun Deng 孙登 und Ruan Ji 阮籍 (210-263) nachgeahmt wurden. Ebenso hatte Dai Liang 戴良 sich zum Konfuzius aufgeschwungen, aber sein Verhalten stellte sich offensichtlich gegen die konfuzianische Lehre dar. Während der Trauer seiner Mutter verstieß er gegen die Traueritten, indem er Fleisch gegessen und Alkohol getrunken hatte. Bemerkenswert ist seine Rückfrage nach dem Vorwurf der Kritiker: „Mit den Riten enthält man sich der Ausschweifung der Emotion. Wenn die Emotion nicht ausschweift, warum diskutiert man über die Riten 禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論?“<sup>3</sup> Parallel kritisierte sein Zeitgenosse, der berühmte Beamte Zhao Zi 趙咨 die Menschen, die den echten Sinn und Zweck der Riten überhaupt nicht erfasst hatten, dass sie „gegen die Wurzel der Riten verstießen, und nur dem Ende der Riten dienten; sich mit den Blumen der Riten befassten, aber die Früchte der Riten wegwarfen 違禮之本，事禮之末，務禮之華，棄禮之實.“<sup>4</sup> Es ist daher aufzuweisen, dass die gesellschaftliche Mode der Wei-Jin Zeit, den ursprünglichen Sinn der Riten zu untersuchen, anstatt die Form der Riten zu berücksichtigen, konnte auf diese Haltungen am Ende der Später Han zurückgehen.

---

<sup>1</sup> HHS 81/2689.

<sup>2</sup> HHS 81/2693.

<sup>3</sup> ebd. 83/2773.

<sup>4</sup> ebd. 39/1315.

Wie gesagt schonten sie zwar ihren Ruhm sehr, aber betrachteten ihn kaum als vorbereitete Bedingungen für politisches Interesse. Dass sie eher ihre Leben für Ruhm opferten, zeigt klar, dass ihre Haltungen nicht auf die Lebenssicherheit in der unruhigen Zeit abzielten. Das ist ein Schlüsselpunkt, der die Motivation der „Alleingänger“ und des „abgeschiedenen Volkes“ von der der späteren Menschen, die mit daoistischem Lebensstil ihre Leben erhalten wollten, indem sie entweder als Einsiedler lebten oder sich als Wahrsinniger darstellten, unterscheidet. Der Grund ist klar: Ihnen befand sich der Name (Ruhm) an der höchsten Stellung. Sie versuchten – durch die Taten von ihnen selbst – den Zeitgenossen die Identität zwischen Namen und Gegenstand zurückzurufen. Damals gab es zwei unterschiedliche Haltungen, wenn man der immer spannenderen Name-Gegenstand-Beziehung begegnete: Die erste Haltung glaubte, dass den Wert des Namens überbetonte wurde. Zahlreiche Fälle hatten bereits bewiesen, dass unter den schönen Namen zu viele heuchlerisches Benehmen existierten. Der Name oder Ruhm war bereits ein schlimmes Symbol geworden, das ihre ursprüngliche Funktion verloren hatte, und stattdessen als Tarnung der falschen Tugend diente. weil sie sich in damaliger realistischer Welt nur auf das falsche Benehmen beziehen – Das ist die spontane und selbstverständliche Reaktion auf die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand. Im Vergleich dazu erschien die zweite Haltung komplexer zu sein: Weil der Gegenstand/die Realität nicht unabhängig vom geeigneten Namen allein existieren kann, muss man die Namen, die nicht gut funktionieren können, zuerst wieder richtiggestellt und dann gut geschont werden. Statt alle Namen unterschiedslos zu verneinen, waren es deshalb nur die falschen Namen, die wegzuwerfen sind. Jedoch wurden die Menschen mit dieser zweiten Haltung fast unvermeidlich ins epistemologische und methodologische Dilemma geraten: Einerseits erkannten sie ehrlich die Funktion und Heiligkeit der richtigen und angemessenen Namen an, aber sie benahmen sich andererseits ungewöhnlich, um den unrichtigen Namen, die die Heiligkeit der richtigen Namen verletzten, zu widerstehen, und den Riten, die von ihren richtigen Sinnen abwichen, entgegenzuwirken. Auf diese zerstörerische Weise versuchten sie, die eigentliche zuverlässige Ordnung, die auf der Identität zwischen Namen und Gegenstand beruhte, aufzurichten, aber sie wurden deshalb auch als Zerstörer der Riten bzw. Namenlehre missverstanden. Wegen des Spannungsverhältnisses zwischen ihren Taten und ihrer echten Überzeugung erlitten sie die innerliche Qual, die sich

unter ihren ungezwungenen Handlungen tief versteckte. Das hatte den einzigartigen Charakter der Gelehrten der Wei-Jin-Zeit gebildet.

Noch erwähnenswert ist, die Unterschiede unter den Einsiedlern im HHS zu berücksichtigen. In der *Biographie der Alleingänger* verzeichnete Fan Ye normalerweise diejenige, die ihren Ehrgeiz wegen der dunklen politischen Atmosphäre nicht verwirklichen konnten, und sich erst dann als nonkooperativ gegen die Regierung benahmen. Sie folgten tatsächlich der alten Lehre des Konfuzius, dass „wenn das Land in Ordnung ist, so ist er im Amt; wenn das Land ohne Ordnung ist, so kann er [sein Wissen] zusammenrollen und es im Busen verbergen 邦有道則仕, 邦無道則卷而懷之.“<sup>1</sup> Jedoch gab es auch diejenigen, die unserem Eindruck der Einsiedler entsprachen: Sie lehnten die Einladung zur Amtsstelle ab, auch wenn die weisen Fürsten an der Macht waren. Interessant ist, dass nicht alle von ihnen die Überzeugung der daoistischen Lehre hatten. Die Namen wie Zhi Xun 摯恂, Ma Rong 馬融, und Jing Dachun 井大春, Liang Hong 梁鴻 sowie Gao Feng 高鳳 wurden durch die Geschichtsschreibung von uns heute gekannt. Sie alle kannten sich in den konfuzianischen Klassikern sehr gut aus, hatten Lehrerfahrung bei der kaiserlichen Schule, und wurden als die allbekannten Meister der kanonischen Werke respektiert. Dennoch verzichteten sie ebenso auf die Option, in die Amtsstelle zu dienen. Es ist daher erwiesen, dass ihre Lebenswahl als Einsiedler keinen unbedingten Zusammenhang mit ihrem akademischen Hintergrund oder persönlich Überzeugung hatte: Nicht alle konfuzianische Gelehrte strebten sicher nach der Amtsstelle, und auch nicht alle Einsiedler waren unbedingt Gläubige der daoistischen Idee.

Paradoxerweise ist, dass manche Einsiedler einerseits ihren „**Namen**“ sorgfältig schonten, für welchen sie sogar mit ihrem Leben austauschen mochten, andererseits hatten sie doch kein Interesse, nach dem persönlichen „**Ruhm**“, der sie von ihren Zeitgenossen bekannt sein ließ, zu streben. Ein Einsiedler namens Han Kang 韓康 hatte einst in Chang'an Heilkraut verkauft. Bei ihm war das Feilschen immer untersagt. Ein interessantes Gespräch passierte zwischen ihm und einer Frau, die das Heilkraut kaufen wollte:

Damals kaufte eine Frau ein Heilkraut bei [Han] Kang. Kang hielt an seinem Preis unveränderlich fest. Die Frau wurde wütend und sagte, „Mein Herr, sind Sie Han Boxiu (i.e. Han Kang), dass Sie keine unterschiedlichen Preise kennen?“ Kang

---

<sup>1</sup> LY: 15.7.

seufzte, „Eigentlich wollte ich der Berühmtheit entgehen, aber selbst das junge Fräulein kennt mich nun. Was soll mir [der Handel mit] Heilkräutern nützen?“<sup>1</sup> 時有女子從康買藥，康守價不移。女子怒曰：“公是韓伯休那？乃不二價乎？”康歎曰：“我本欲避名，今小女子皆知有我，何用藥為？”

Offensichtlich erschien der Ruhm ihm eine Last zu sein. Schauen wir weiterhin, wie Fa Zhen 法真 von seinem Freund beurteilt wurde:

Vom Ruhm des Fa Zhen kann man hören, aber seine Person bekommt nur schwer zu Gesicht. Flieht er seinen Ruhm, dann folgt ihm der Ruhm, weicht er dem Ruhm aus, dann läuft der Ruhm ihm hinterher. Man kann (ihn) als Lehrer von hundert Generationen bezeichnen!<sup>2</sup> 法真名可得聞，身難得而見，逃名而名我隨，避名而名我追，可謂百世之師者矣！

Sicher spiegelte diese Taten die Rückkehr der daoistischen Idee wider. Die Menschen wie Han Kang und Fa Zhen gehörten allerdings nicht zu den Verteidigern der Namenlehre, weil ihre Haltungen die Abneigung gegen den Ruhm deutlich aufgewiesen hatten. Das Benehmen, die Berühmtheit abzuwenden, und das, die Berühmtheit zu pflegen und sammeln, zeigten zwei gegensätzlichen Haltungen der Menschen am Ende der Han-Zeit gegenüber des Namens. Hier begegnen wir den neuen Fragen: Was ist die Beziehung zwischen Namen, der sich auf den Zuständigkeitsbereich bezieht, und Berühmtheit, der auf der hanzeitlichen Sitte beruht. Wenn man die Bedeutung des *mingjiao* der Erklärung von Chen Yinque zufolge versteht, entspricht „die Lehre durch Namen“ dem Kontext der Han-Zeit immer? Im Folgenden wird untersucht, ob eine potenzielle Bedeutung des Begriffs *mingjiao* haltbar ist.

### 3. „Die Lehre durch Berühmtheit“: Die andere Bedeutung von *mingjiao*?

Als wir auf die Name-Gegenstand-Beziehung am Ende der Späteren Han eingehen, werden öfters durch ein Begriffsproblem gestört, und zwar deshalb, weil die Bedeutung von *ming* sich

---

<sup>1</sup> HHS 83/2770f.

<sup>2</sup> ebd. 83/2774.

im Kontext der Späteren Han in vielen Fällen nicht auf den „Zuständigkeitsbereich“ sondern die „Berühmtheit“ bezieht. Das beruhte auf die Sitte der Han-Zeit, den persönlichen Ruhm zu beachten, welche wie gesagt mit der damaligen Auswahlssystem der Talente zusammenhängt. Für diejenigen, die eine Stelle beim Amt suchten, war die Sammlung und Pflege ihrer persönlichen Berühmtheit die nötige Voraussetzung – egal ob sie richtige Fähigkeiten besaßen. Diese unnormale Situation hatte Xu Gan folgendermaßen geschildert:

Dies war die Zeit der letzten Jahre des Kaisers Ling. Die staatlichen Regelungen waren im Verfall oder abgeschafft, die Söhne und jüngeren Verwandten der Sippen mit Beamtenkappen schlossen sich zu Parteiungen zusammen, und die mächtigen Familien verkehrten miteinander, um Berühmtheit zu erlangen. Sie wetteiferten darin, einander an Titeln und Bezeichnungen zu übertrumpfen.<sup>1</sup> 此時靈帝之末年也，國典隳廢，冠族子弟結黨，權門交援求名，競相尚爵號。

Dass sich die damaligen Jungen der mächtigen Familien zu Parteiungen zusammenschlossen, um einflussreiche politische Kraft zu bilden, ist das Merkmal der politischen Bühne der Späteren Han. Wenn man an einer machtvollen Parteiung teilnehmen konnte, erhielt man in großer Wahrscheinlichkeit die gute Berühmtheit und erlangte das Lob oder die Empfehlung der anderen Angehörigen von derselben Parteiung. Der damalige berühmte Gebildete, Guo Tai 郭泰 (128-169) kannte sehr gut, wie ihre persönliche Berühmtheit zu pflegen:

Als [Guo] Linzong (i.e. Guo Tai) als Einsiedler lebte, befasste er sich nicht mit Einsiedelei. Als er herausgegangen war [und ein Amt innehatte], half er seinem Zeitalter nicht. In Wahrheit wollte er nur seinen Namen ausbreiten und seine Berühmtheit pflegen.<sup>2</sup> 林宗隱不修遁，出不益時，實欲揚名養譽而已。

Die „Pflege der Berühmtheit“ galt als die nötige Arbeit der Menschen der Späteren Han, die die politische Ambition hatten. Aus dem „schönen Namen“ (*lingming* 令名) kann man mehr oder weniger profitieren. Die heißblütigen Männer, die in ihren besten Jahren wegen ihres mutigen Kampfs gegen die Eunuchen festgenommen und endlich getötet wurden, hatten

---

<sup>1</sup> *Zhonglun*, das Vorwort.

<sup>2</sup> Kapitel „Zheng Guo 正郭“ des *Baopu zi* 抱樸子. Der Verfasser Ge Hong hatte diese Worte von Zhuge Yuanxun 諸葛元遜 zitiert. Siehe Yang Mingzhao 楊明照, *Baopu zi waipian jiaojian* 抱樸子外篇校箋. Peking, Zhonghua shuju, 1997. Vol.b. S.472.



zwischen „schönen Namen“ und „langem Leben“ das Ersterer ohne Reue ausgewählt.<sup>1</sup> Dass die Gebildeten durch Zusammenschluss der Parteiung ihren Ruhm sammeln und ausbreiten mochten, stellte sich zwar als Widerstand gegen das verkommene Auswahlssystem dar,<sup>2</sup> aber die übertriebene Verherrlichung der numerischen Bezeichnungen führte auch zum Wirrwarr bzw. der Divergenz zwischen Namen und Gegenstand. Das Vorwort der *Biographie der politisch verbotenen Parteiung* (*Danggu liezhuan* 黨錮列傳) im HHS hat die bekanntesten numerischen Bezeichnungen am Ende der Späteren Han aufgezeichnet. Von oben nach unten kennen wir heute die sogenannten „drei Herren“ (*sanjun* 三君), „acht Herausragende“ (*baju* 八俊), „acht moralische Vorbilder“ (*bagu* 八顧), „acht Führer“ (*baji* 八及) sowie „acht finanziell Unterstützer“ (*bachu* 八廚). Die Popularität der numerischen Bezeichnungen waren besonders allgemein innerhalb der politisch verbotenen Parteiungen, und ihr Einfluss breitete sich weiterhin zur Wei-Jin-Zeit aus. Bis zum Auftritt der „vier Hellhörige“ (*sicong* 四聰), „acht Ungehinderte“ (*bada* 八達) war diese Mode schon von der ursprünglichen Motivation der *Danggu*-Vorgänger abgewichen, die als „reiner Fluss“ (*qingliu* 清流) der damaligen dreckigen Gesellschaft bewundert wurden, und die trotz des Risikos der brutalen Hinrichtungen immer noch gegen die schlimmen Machthaber zu kämpfen wagten. Diese numerisch genannten Gemeinschaften sollen zwar nicht für den Wirrwarr zwischen Namen und Gegenstand beschuldigt werden, aber es ist auch unbestreitbar, dass diese Mode das bereits starke Spannungsverhältnis zwischen Namen und Gegenstand weiter verschärft hatte.<sup>3</sup>

Das auf der Empfehlung und Einberufung beruhende hanzeitliche Auswahlssystem hatte selbstverständlich einerseits aufgewiesen, dass die moralischen Tugenden vor allem beachtet wurden. Andererseits verlangte es diejenigen, die ihre politische Karriere machen wollten, zu erkennen, wie die Berühmtheit zu sammeln, schonen und zu rechter Zeit zu verwenden. Ab der mittelfristigen Zeit der Späteren Han stellte sich der Konflikt zwischen realistischer Fähigkeit und „Berühmtheit“ noch schärfer als der zwischen Realität und „Zuständigkeitsbereich des

---

<sup>1</sup> Siehe die letzten Worte von Fan Pang 范滂 und die Antwort von seiner Mutter vor seinem Versterben, HHS 67/2207.

<sup>2</sup> Yu Yingshi glaubte noch, dass die Mode, die Parteiungen zusammenzuschließen, auf die Entstehung des Selbstbewusstseins des Gelehrtenzirkels hingewiesen hatte. Siehe *Shi yu zhongguo wenhua*, S.287-309.

<sup>3</sup> HHS 67/2187, SGZ 28/769. Über den Zusammenhang zwischen diesen numerischen Bezeichnungen und dem hanzeitlichen Auswahlssystem, siehe Xu Guorong 徐國榮, „Han Jin shiqi de shuzihua biaobang yu qushi zhidu 漢晉時期的數字化標榜與取士制度“. In: *Wen Shi Zhe* 文史哲, 2004 (3). S.97-102.

Namens“ dar. Deswegen glauben manche Gelehrten, dass statt der „Lehre durch Namen“ die „Lehre durch Berühmtheit“ dem Kontext am Ende der Späteren Han besser entsprechen könne. Das heißt, der Name in der Erläuterung „Lehre durch Namen“ als „Berühmtheit“ verstanden solle, welches sich von dem in Termini „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ oder „Zuständigkeitsbereich des Namens“ unterscheidet. Die folgende Interpretation von Pang Pu 龐樸 (1928-2015) zeigt das Erklärungsdilemma des Namens:

Was die „Lehre durch Namen“ angeht, bedeutet das, durch politische Auffassungen oder moralische Prinzipien, die mit dem Nutzen der kaiserlichen Herrschaft übereinstimmen, sich Zuständigkeitsbereiche des Namens zu machen, das Spektrum der Namen festzulegen, dies als Namen und Prinzipien bezeichnen und als verdienstvollen Namen einzurichten, um dadurch die „Reform durch Erziehung“ zu erreichen, also dadurch der politischen Herrschaft zu helfen und geistige Herrschaft auszuüben.<sup>1</sup> 所謂‘以名為教’，就是把符合封建統治利益的政治觀念、道德規範等等立為名分，定為名目，號為名節，制為功名，以之來進行‘教化’，即以之來輔助政治統治和實施思想統治。

Dabei werden fast alle wichtigen Wortbildungen des *ming* aufgezählt, um alle potenzielle Bedeutung der Namenlehre zu beinhalten. Allerdings erscheint diese Erläuterung vage zu sein, sodass sie immer noch nicht verdeutlichen kann, worauf das *ming* in verschiedenen Kontexten verstanden werden soll. Die obigen erwähnten Begriffe – der „Zuständigkeitsbereich des Namens“ (*mingfen*), das Spektrum des „Namens“ (*mingmu*), die „Namen und Prinzipien“ (*mingjie*) sowie die „verdienstvollen Namen“ (*gongming*) – sind inhaltlich unterschiedlich, und auch schwer ist, die überzeugende Verbindung unter ihnen zu schaffen. Gelten die „Bezeichnung der Namen und Prinzipien“ sowie „Einrichtung der verdienstvollen Namen“ als Hauptweise der Reform durch Erziehung, bedeutet die „Lehre durch Namen“ dann, dass die belohnten und verherrlichten moralischen Prinzipien als Vorbilder der ganzen Gesellschaft genommen werden. Dabei sind die Tugenden der „Pietät“ und der „Unbestechlichkeit“ besonders zu verehren. Um sie von der „Namenlehre“, die auf dem Zuständigkeitsbereich beruht und sich auf die politische und gesellschaftliche Ethik bezieht, ist die „Lehre durch Berühmtheit“ als „Ruhmlehre“ zu benennen. Über die Frage, ob die

---

<sup>1</sup> Pang Pu, „Mingjiao yu ziran zhi bian de bianzheng jinzhan 名教與自然之辨的辯證進展“. In: Liu Yiqun 劉貽群 (hrsg.), *Pangpu wenji* 龐樸文集. Shandong Universität Verlag, 2005. Vol.1, S.391.

sogenannte „Ruhmlehre“ auch eine Bedeutungsorientierung des *mingjiao* angesehen werden kann, ist die folgende Erläuterung von Lu Yu 盧毓 (183-257), einem Beamten des Reichs Wei in der Drei-Reiche-Zeit sehr wichtig. Bevor wir diese Worte lesen, ist der Hintergrund vor allem zu berichten.

Wie gesagt wurde die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand wegen der Mode des Zusammenschlusses der Parteiungen am Ende der Späteren Han und der Überbetonung der persönlichen Berühmtheit verstärkt. Manche weisen Herrscher hatten bereits bemerkt, dass die zuverlässige Auswahl der Talente nicht mehr allein auf die formale Berühmtheit ankommen konnte. Cao Pi 曹丕, der Kaiser Wen von Wei (Reg. 220-226), setzte die pragmatischen Strategie für die Beamteneinsetzung seines Vaters Cao Cao 曹操 (155-220) fort. Seine Auffassung über die Auswahlstrategie wurde in einem Edikt bildlich ausgedrückt:

Bei der Auswahl und Erhebung sollten wir diejenigen, die Berühmtheit haben, nicht aufnehmen. Mit der Berühmtheit verhält es sich so wie mit einem auf den Boden gemalten Pfannkuchen. Der ist auch nicht essbar.<sup>1</sup> 選舉莫取有名，名如畫地作餅，不可啖也。

Vor diesem Grund hatte Lu Yu, der für die damalige Angelegenheiten der Auswahl und Erhebung zuständig war, auf die obigen Worte des Kaisers Wen von Wei erwiderte:

Die Berühmtheit ist nicht dafür geeignet außergewöhnliche Menschen herbeizubringen, aber man kann damit durchschnittliche Männer finden. Die durchschnittlichen Männer haben Ehrfurcht vor der Lehre und Begehren nach dem Guten. Danach erlangen sie die Berühmtheit. Dafür sollten sie nicht kritisiert werden. Da ich, Euer dummer Beamter, nicht dazu gereiche, außergewöhnliche Menschen zu identifizieren. Überdies ist meine Zuständigkeit, die Aufgabe, durchschnittliche Männer zu suchen, indem ich ihrem Namen folge. Ich soll nur überprüfen, was sie danach geleistet haben.<sup>2</sup> 名不足以致異人，而可以得常士。常士畏教慕善，然後有名，非所當疾也。愚臣既不足以識異人，又主者正以循名案常為職，但當有以驗其後。

Als der Sohn des Lu Zhi 盧植 (?-192), des berühmten Konfuzianers der Späteren Han, hatte Lu Yu wegen des familiären Einflusses gute Erkenntnisse der konfuzianischen Lehre. An seiner Stelle als lokaler Beamter benahm er sich nicht anders als vernünftige Beamte. Um das Interesse

---

<sup>1</sup> SGZ 22/651.

<sup>2</sup> ebd. 22/651f.

des Volkes zu verteidigen, wagte er sogar, dem Kaiser Wen anzuecken. Unsere vorherige Untersuchung hat deutlich dargestellt, dass eine Tendenz in der Späteren Han schon entstanden war, die falsche Berühmtheit bzw. die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand zu kritisieren. Die Gelehrten wie Lu Yu, die den Wert des Namens bei der Auswahl der Beamten weiter betonte, galten tatsächlich als die Minderheit. In der obigen Belegstelle hat das Zeichen *ming* dreimalig vorgekommen, aber ihre Bedeutungen bleiben nicht immer identisch. Die ersten beiden *ming* beziehen sich selbstverständlich auf die Berühmtheit – Sie richteten sich gegen die Rede von Cao Pi, des Kaisers Wen des Wei. Dass die durchschnittlichen Männer ehrfürchtig vor der Lehre warne und nach dem begehrten, und danach die Berühmtheit erlangen konnten, deutet klar an, dass die „Lehre“/Erziehung zuerst funktionieren musste, **bevor** der Name/die Berühmtheit auf die Bühne betrat. Weil der Ausgang der konfuzianischen Ethik an den persönlichen Tugenden liegt, sei es nicht zu kritisieren, nach dem Ruhm zu streben, indem man sich in guten Tugenden verhält. Dadurch wurde das Ziel der „Reform durch Erziehung“ geschafft. Dieser Gedankengang von Lu Yu hat deutlich aufgewiesen, dass er die Beziehung zwischen Namen und Lehre **nicht als „Lehre durch Namen“**, sondern eher **als „das Erlangen des Namens durch Lehre“** verstanden hatte. Wenn man glaubt, dass diese Rede von Lu Yu auf die Bedeutung der Namenlehre hingewiesen hat, liegt es dann nahe, dass seine Gedankenrichtung gerade umgekehrt von der von Chen Yinque gewesen ist.<sup>1</sup>

Die zweite Hälfte der Erläuterung von Lu Yu ist noch wichtiger. Das dritte *ming* kam in dem vertrauten Wort *Xunming* 循名 (Befolgung des Namens) vor. Dieser alte Terminus der legalistischen und Huang-Lao Lehre handelt sich von dem Zuständigkeitsbereich des Namens, statt auf die Berühmtheit hinzudeuten. Die „Fähigkeiten danach zu überprüfen“ (*yan qi hou* 驗其後) ist das Synonym der „Einforderung des Gegenstands (*ze qi shi* 責其實)“, des Ziels von *Xunming*. Offensichtlich glaubte Lu Yu nicht, dass die Spannung zwischen Namen und Gegenstand verstärkt werde, wenn man nach dem Namen begehrt. Was wirklich nachzudenken ist, befindet sich in der Gültigkeit, die Realität zu überprüfen: Wenn die Zuverlässigkeit der „Überprüfung“ nicht garantiert werden kann, stehen Namen und Gegenstand immer im Konflikt. Man solle deshalb die Schuld überhaupt nicht dem Namen bzw. der Berühmtheit

---

<sup>1</sup> Siehe Tang Zhangru 唐長孺, „Wei Jin xuanxue zhi xingcheng jiqi fazhan 魏晉玄學之形成及其發展“. In: *Wei Jin nanbeichao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢. Peking, Zhonghua shuju, 2011. S.305.

zuschreiben. Die zweite Hälfte der Erläuterung von Lu Yu wies gerade auf die Aufforderung der „Namenlehre“, die die Theorie (des Zuständigkeitsbereichs) des Namens als Hauptinhalt darstellt, hin. D.h., dass das *ming*, das die Berühmtheit bedeutet, mit jenem *ming*, das sich auf den Zuständigkeitsbereich bezieht, bei der Interpretation der Bedeutung der Namenlehre im Einklang stehen könnte. Dadurch ergibt sich die Folgerung, dass der Begriff *mingjiao* wahrscheinlich die Bedeutung, die Menschen anhand der Berühmtheit als Auszeichnung zu lehren, und die andere Bedeutung, die Menschen durch die Theorie des politischen und gesellschaftlichen Zuständigkeitsbereichs zu lehren, zugleich enthält. Die erste Bedeutung erscheint im Kontext des Endes der Späteren Han besonders überzeugend.

#### 4. Zusammenfassung

Dieses Kapitel steht strukturell als der Übergang zwischen der Entstehung der Idee der Namenlehre in der Han-Zeit und dem ersten Auftritt des Begriffs *mingjiao* in der Literatur der Wei-Jin-Zeit. Ab der mittelfristigen Zeit der Späteren Han ist die Idee der Namenlehre schrittweise in die Köpfe damaliger Menschen hineingegangen, obgleich das Wort *mingjiao* noch nicht in überlieferter Literatur dieser Zeit erschien. Die Überzeugung der Namenlehre, die die Gelehrten der frühen und mittelfristigen Zeit der Han-Dynastie aufzubauen versuchten, war mit der Schwächung der kanonischen Lehre, des Konfuzianismus und dem Verfall des Reichs der Späteren Han unvermeidlich in die Krise geraten. Damit kam die kritische Stimme vom Gelehrte-Zirkel und sie erschien, dass die Gelehrten, die über die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand Behauptungen aufgestellt hatten, an der Gültigkeit des Namenlehresystems zweifelten. Indem wir die ihre Motivationen und analysiert haben, folgert dieses Kapitel, dass viele Gebildeten der Späteren Han bemühten sich darum, den echten Sinn der Namenlehre zu verdeutlichen und den Glauben daran aufzubauen. Was sie immer wieder betont hatten, ist die Notwendigkeit der konfuzianischen Riten und Gerechtigkeit und der legalistischen Regierungstechnik, der „zwei Griffe“ von Belohnung und Bestrafung sowie der „Einforderung

des Gegenstands durch Befolgung des Namens“: Dies alle sind wichtigen Inhalt der Namenlehre. Genauer gesagt zählen ihre Auffassungen nicht zur neuen theoretischen Innovation.<sup>1</sup> Der Grund liegt daran, dass diese Gebildeten glaubten, dass man die Schuld für damaligen Übelstand nicht der Namenlehre zuschreiben solle. Umgekehrt müsse die Theorie des Zuständigkeitsbereichs, die Kooperation zwischen Konfuzianismus und Legalismus bei der staatlichen Regierung, welche die jahrhundertlange Erfahrung des Han-Reichs bereits als erfolgreich bewiesen hatte, weiterhin verdeutlicht und in der Praxis strenger ausgeführt werden. Was die politische und gesellschaftliche Krise verursacht hatte, war gerade die Abweichung von dem Grundsatz: Der Name muss dem von ihm gezeigten Gegenstand entsprechen.

Auch der angegriffene Gegenstand der Einsiedler und Ungezwungenen war nicht die echte Namenlehre. Ihre Haltungen, mit der Macht nicht kooperativ zu sein, und ihr zügelloses Verhalten, nach dem natürlichen Lebensstil bzw. der Befreiung des individuellen Lebens zu streben, wiesen ja den Aufstieg der daoistischen Idee in naher Zukunft hin, aber dies zielte nicht vor allem auf den Selbstschutz in der chaotischen Zeit ab. Stattdessen kann man durch viele Fälle erfahren, dass einige „Alleingänger“ die würdevolle Berühmtheit und ihr kompromissloses Lebenscredo sogar wichtiger als ihr Leben angesehen hatten. Die Popularität innerhalb dem Gelehrtenkreis der Späteren Han, die persönliche Berühmtheit zu sammeln und pflegen, hatte unbestreitbaren Zusammenhang mit dem hanzeitlichen Auswahlssystem. Statt ihres Lebens oder Interesses hatten viele Männer sich für die „schönen Namen“ geopfert, was sie ewig sein ließ.

Weil sich die Berühmtheit an der wichtigen Stellung im Kontext der Späteren Han befand, existierten die zwei Bedeutungen des *ming*, der „Ruhm“ und der „Zuständigkeitsbereich“ in dieser Zeit nebeneinander. In einigen Darlegungen wurde die „Lehre durch Namen“ als „die Lehre durch moralische Berühmtheit“ erklärt,<sup>2</sup> was einen deutlichen Unterschied von unseren Interpretationen in den letzten Kapiteln zeigt. Durch die Analyse der bedeutenden Aussage von Lu Yu wird es verdeutlicht, dass die „Lehre durch Berühmtheit“ als die andere Bedeutung des *mingjiao* zu verstehen, mindestens im Kontext am Ende der Späteren Han haltbar ist. Unter der

---

<sup>1</sup> Selbst Wang Chong, der für seine strenge Kritik am gesellschaftlichen Übelstand berühmt gewesen ist, richtete seinen Angriff hauptsächlich gegen die gewöhnlichen Konfuzianer sowie die abergläubischen Erläuterungen, die von den Han-Konfuzianern in die konfuzianische Lehre eingefügt wurden.

<sup>2</sup> John Makeham, S.172-178.

Idee der Namenlehre verstand die Menschen der Späteren Han zuerst als eine Regierungstechnik, dass der Fürst die einfachen Menschen dazu lehren, sich in schönen Tugenden wie „Loyalität“, „Pietät“ oder „Unbestechlichkeit“ zu benehmen, indem er sie mit Berühmtheit auszeichnete. Allerdings verlor die „Lehre durch Berühmtheit“ ihre Gültigkeit letztendlich, weil die Identität zwischen Namen und Gegenstand nicht garantiert werden konnte. Manche Herrscher, wie die Kaiser des Reichs Wei, hatten schon nicht mehr auf diese Regierungsweise vertraut. Das kann andererseits sehr gut erklären, warum der Begriff *mingjiao* später sofort als Gegensatz des „Von-sich-aus-so-Seins“ betrachtet wurde, nachdem sie gerade vorkam.

## Fünftes Kapitel

### Die Entwicklung der Semantik von *mingjiao* im Kontext der Dunkel-Lehre in der Zeit der Wei-Jin

In den letzten Kapiteln entfaltet sich unsere Diskussion annähernd in zeitlicher Linie: Geht von der Entstehung des Namens der frühen Zeit aus, dann verdeutlicht die Richtigstellung der Namen bzw. die Beziehung zwischen Namen und Realität vor der Qin-Zeit, und dann erläutert die Idee des *mingfen*, des durch Namen Zugewiesenen, beobachtet die praktische Arbeit der Verbindung zwischen Namentheorie und Reform durch Erziehung in der Han-Zeit. Dadurch haben wir bereits eine Kontur für die Entstehung und Entwicklung der sogenannten „Namenlehre“ skizziert. Allerdings, wie gesagt, ist das Wort „mingjiao“ abgesehen vom *Guanzi* (siehe im Einführungskapitel) nie in der anderen überlieferten Literatur vor der Wei-Jin Zeit zu sehen. Trotzdem ist die Idee der Namenlehre unserer vorherigen Untersuchungen zufolge bereits in der Geistwelt der Gebildeten entstanden, und die „Lehre durch Namen“, die als einen dauerhaften Prozess der Erziehung unter dem allgemeinen Volk betrachtet wird, spielte eine auffällige Rolle in der örtlichen „Reform“ im Han-Reich. Gerade wegen dieser Vorbereitung wurde der Begriff „Namenlehre“ von den Gebildeten der Wei-Jin Zeit sofort angenommen und diskutiert, nachdem sie mit der Bezeichnung „mingjiao“ ins Blickfeld gekommen war. Ji Kang, der Hauptvertreter der berühmten Gruppe „Sieben Würdigen vom Bambushain“ (*zhulin qixian* 竹林七賢), verwendete das Wort „mingjiao“ mit Bedeutung der Namenlehre als Erster in seinem Aufsatz *Shisi lun* 釋私論 (Die Abhandlung, sich vom Egoismus zu befreien<sup>1</sup>):

---

<sup>1</sup> Es gibt zwei Verständnis des Zeichens „shi 釋“ in diesem Artikel von Ji Kang: 1. aus...befreien; 2. erklären. Der Idee des Artikels gemäß scheint das erste Verständnis „Befreiung“ geeignet zu sein und so verstehen die meisten Übersetzer, siehe z.B. Richard Mather, „The Controversy Over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties“. In: *History of Religions*, Vol.9, No.2/3, 1969. S.166. S.a. Robert G. Henricks, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essay of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton University Press. 1983. S.107. Dennoch ist das zweite Verständnis von „Erklären“ auch überzeugend, weil der Autor die Bedeutung des „Egoismus“ (*si 私*) tatsächlich auch erläutert.



Wer keine Arroganz in seinem Herz bewahrt, der kann die Namenlehre überschreiten und sich dem „von-sich-aus-so-Sein“ überlassen.<sup>1</sup> 矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。

Er hat die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein als Gegensatzpaar gestellt und darauf hingewiesen, dass die Namenlehre kritisiert werden solle. Hier ist nötig, den Hintergrund von Ji Kang kurz zu berichten. Er benahm sich immer so heftig gegen das Regime der Sima-Familie, die genauso illegitim in die Macht gekommen war wie ihr Vorgänger, die Cao-Familie, dass er letztendlich hingerichtet wurde. Ähnlich wie die Taten der „Alleingänger“, die wir im letzten Kapitel gekannt haben, hat Ji Kang durch Tod seine kompromisslose Haltung deutlich gezeigt. Immer wieder lehnte er die Einladung zum Amt ab, und dafür beendete die jahrelange Freundschaft mit Shan Tao 山濤 (205-283), der ihn zum Dienst beim Hof der Sima-Familie empfohlen hatte. In dem berühmten Brief in der chinesischen Literatur, mit dem er den Bruch der Beziehung mit Shan Tao behauptete, drückte er seine Kritik an die konfuzianische Lehre noch deutlicher aus

[Ich] verneine die Könige Tang [der Shang] und Wu [der Zhou], und verachte den [Herzog] Zhou und Konfuzius.<sup>2</sup> 非湯武而薄周孔。

Er berichtete noch, dass er kein Interesse an der kanonischen Moral hatte. Stattdessen las er lieber die daoistischen Bücher *Laozi* und *Zhuangzi*. Er glaubte, dass er dem Hirsch, der seit seiner Jugendzeit schon zur Gehorsamkeit diszipliniert wird, nicht glich.<sup>3</sup> Diese Behauptung wird als der offenbare Bruch von der Namenlehre gesehen. Daher wurde das „Überschreiten der Namenlehre“ von den späteren zügellosen Menschen genommen, damit sie offenbar gegen die rituellen Vorschriften verstießen. Die faszinierende Haltung, die im Zirkel der damaligen Gelehrten populär war, muss den daoistischen Lebensstil darstellen und sich den Formalismen der Riten auf extreme Weise widersetzen. Die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein geriet unvermeidlich in das Spannungsverhältnis. Der folgende Bericht im *Shishuo Xinyu* 世說新語, einem Werk von Liu Yiqing 劉義慶 (403-444), das viele interessante Geschichten sowie

---

<sup>1</sup> *Ji Kang ji jiaozhu*. S.402.

<sup>2</sup> ebd. S.198.

<sup>3</sup> ebd. S.196f.

Gespräche der Gelehrten vom Ende der Späteren Han bis zur östlichen Jin aufgezeichnet, hat diese Spannung durch ein anschauliches Szenario dargestellt:

Während Ruan Ji [noch] die Trauer für seine Mutter trug, war er anwesend bei einem Bankett des Königs Wen von Jin [Sima Zhao] und nahm Alkohol und Fleisch zu sich. Der Kommandant der Hauptstadt (*sili*), He Zeng, war auch da und sagte: „Der verständige Herr, [seine Majestät, der König] regiert das Reich gerade mit Pietät. Aber Ruan Ji, der noch schwer an der Trauer trägt, erscheint in aller Öffentlichkeit bei Ihren Gästen, trinkt Alkohol und isst Fleisch. Es wäre besser, wenn Sie ihn nach jenseits der Meere verbannen, um die Morallehre richtigzustellen.“ König Wen sagte: „Als Sizong [i.e. Ruan Ji] matt und depressiv war, waren Sie, mein Herr, nicht in der Lage, sich um ihn zu sorgen. Warum sagen Sie so etwas? Zudem, wenn man krank ist Alkohol zu trinken und Fleisch zu essen, das entspricht wahrlich den Trauerritten.“ [Ruan] Ji trank und aß weiter, und seine Miene und Gesichtsfarbe blieben ruhig.<sup>1</sup> 阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：“明公方以孝治天下，而阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。”文王曰：“嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也！”籍飲噉不輟，神色自若。

He Zeng war der bekannte „Mann der rituellen Vorschriften“. Sein Vorschlag, Ruan Ji (210-263) zu verbannen, zeigt seinen Hass auf den Anti-Ritualismus. Was den Grund angeht, warum Ruan Ji, wie Ji Kang berichtete — und auch darum von Ji Kang beneidet — immer den Schutz von Sima Zhao bekommen konnte, gehört jedoch zu einem anderen Thema. Es gibt in der obigen Belegstelle von unserem Interesse eine wichtigere Frage: Kommt die Spur des *mingjiao* in diesem Gespräch vor? Offensichtlich ist das Wort *fengjiao* 風教, das hier als „Morallehre“ übersetzt wird, zuerst wegen der ähnlichen Wortbildung zu beobachten. Durch den Vergleich zwischen den folgenden zwei weiteren Zitaten vom SSXY könnte man etwas interessant auslesen. Im Kapitel „Moralische Handlungen“ wird Li Ying 李膺 (110-169), der Führer der politisch verbotenen Parteiung, folgendermaßen beschrieben:

Der Stil des Li Yuanli (i.e. Li Ying) war kultiviert und ordentlich. Er hatte hohe Ansprüche an sich selbst und wollte sich [die Beurteilung] von Richtig und Falsch in Übereinstimmung mit der **Namenlehre** zur Aufgabe machen.<sup>2</sup> 李元禮風格秀整，高自標持，欲以天下名教是非為己任。

---

<sup>1</sup> SSXYJS, 23.2. 854f.

<sup>2</sup> ebd. 1.4, 7.

Parallel findet man die fast gleiche Schilderung in den *Annalen der Späteren Han* (*Houhan ji* 後漢紀), die von Yuan Hong 袁宏 (c.a.328-376), dem Geschichtsschreiber der Östlichen Jin, verfasst. Der einzige Unterschied bei seinem Ausdruck liegt gerade an dem Wort, um das wir uns kümmern:

Der Stil des Li Yuanli (i.e. Li Ying) war kultiviert und ordentlich. Er hatte hohe Ansprüche an sich selbst und wollte sich [die Beurteilung] von Richtig und Falsch in Übereinstimmung mit der **Morallehre** zur Aufgabe machen.<sup>1</sup>  
李元禮風格秀整，高自標持，欲以天下風教是非為己任。

Es liegt nahe, dass in diesem Kontext die Namenlehre als Synonym der „Morallehre“ betrachtet wurde. Dass sich das *feng* auf die Moral bezieht, kann auf die Zhou-Dynastie zurückgehen. Konfuzius wies weiter auf, dass es speziell die Tugend der Edlen bedeutet. Das *feng* wird auch als Verb verwendet, das die Aktion der moralischen Erziehung beschreibt.<sup>2</sup> Daher steht die Namenlehre im Zusammenhang mit der moralischen Erziehung.<sup>3</sup> Dieses Verständnis weist tatsächlich auf die Erwartung der damaligen Gelehrten hin: Durch die Namenlehre soll die Moral bzw. Sitten des Menschen berichtigt und reformiert werden. Der Vorwurf von He Zeng, dass Ruan Ji verbannt werden solle, „um die Morallehre zu berichtigen“, gilt selbstverständlich als Verteidigung der Namenlehre. Diese Aufzeichnung von SSXY zeigt, wie ernst das Spannungsverhältnis zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein sein konnte, wenn es sich durch realistischen Konflikt zwischen den Menschen darstellte, die den gegensätzlichen Blöcken gehörten. Die Ansicht von Yu Yingshi, dass die Bedeutung der Namenlehre mit der des Ritualismus bzw. der moralischen Lehre identisch ist, wenn sie sich auf die gesellschaftliche Ethik bezieht, ist daher überzeugend.

Seitdem das Wort *mingjiao* von Ji Kang in der Diskussion der Dunkel-Lehre eingeführt hatte, besetzte es die zentrale Position des damaligen philosophischen Disputs, welcher über zwei Jahrhunderte dauerte. Die entsprechenden Diskussionen haben sich um die Beziehung

---

<sup>1</sup> HHJ 21/408.

<sup>2</sup> Siehe das Vorwort des *Maoshi Zhengyi* 毛詩正義, das die Bedeutung bzw. Funktion des *feng* erläutert. Die bekannte Analogie des Konfuzius, dass die Tugend der Edlen dem Wind (*feng*) gleiche, und die der kleinen Menschen dem Gras, findet man im *Lunyu* 12.19. Das *feng* als Verb, das die Aktion der moralischen Erziehung aufweist, siehe das Beispiel im HS 8/239, den Ausdruck „feng dehua 風德化“. Yan Shigu erläutert, dass man das Unten mit der moralischen Reform bedeckt, was das *feng* bedeutet.

<sup>3</sup> Aus diesem Grund wird *mingjiao* im einigen Kontexten von manchen Wissenschaftlern auch als „moralische Lehre“ (en. „moral teaching“) übersetzt. Siehe z.B. Richard Mather, *Shih-shuo xin-yü*, S.3.

zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein entfaltet, und wie in der Einführung dieser Arbeit berichtet haben sich zahlreiche Erforschungen in den vergangenen hundert Jahren mit diesem Thema beschäftigt. Die Meisten von ihnen ordnen verschiedene Texte der Zeit der Wei-Jin ein, um den Prozess der Vereinigung dieses Gegensatzpaars aufzuzeigen. Aus diesem Grund werden die Gliederung der Entwicklung der Dunkel-Lehre geschichtlicherweise in Bezug auf die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein deutlich dargestellt.<sup>1</sup> Das vorliegende Kapitel will diese Darlegung nicht mehr wiederholen. Stattdessen konzentriert es sich auf die Erneuerung der Semantik der Namenlehre, indem wir einen wichtigen Begriff „da 達“ bzw. einige wichtige Gegensatzpaare im Kontext der Interaktion zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein untersuchen. Es ist erwartet, dass die folgende Frage durch entsprechende Argumentation gut beantwortet werden können: Wie wurde das Spannungsverhältnis von den Gegensatzpaaren in dieser Periode, die aus dem Namenlehre-Von-sich-aus-so-Sein-Konflikt resultierten, vermittelt, und was für ein Wissen soll einer besitzen, wenn man als qualifizierter Verteidiger für die Namenlehre gilt? Zuletzt behandelt das Kapitel die Anschauung vom *mingjiao* in den Annalen der Späteren Han von Yuan Hong. Die Bedeutung und Funktion der Namenlehre werden in dieser Geschichtsschreibung zum ersten Mal systematisch dargelegt und zusammengefasst. Mit den obigen Untersuchungen hoffe ich, die erneuerte Semantik der Namenlehre im Kontext der Dunkel-Lehre der Wei-Jin Zeit aufzuweisen.

## 1. Da 達: Der Geist des „Ungehindertseins“

Als ein wichtiger Begriff kommt „da“ schon in verschiedenen Texten vor der Qin-Zeit vor und in den meisten Fällen — besonders in den philosophischen Diskussionen der frühen Ru und

---

<sup>1</sup> Was die Phasen der Dunkel-Lehre der Wei-Jin Zeit angeht, hat die Gliederung von Yuan Hong den größten Einfluss. Dem Kommentar des Liu Xiaobiao zum SSXY zufolge hat dieser Autor der HHJ noch die *Biographien für die berühmten Männer* (*mingshi zhuan* 名士傳) verfasst, die jedoch leider nicht überliefert ist. Yuan Hong hat diese „berühmten Männer“ in drei Abschnitte gegliedert: Zhengshi 正始 [240-249, vertreten durch He Yan 何晏 (?-249) und Wang Bi], Zhulin 竹林 (Bambushain, vertreten durch die „Sieben Würdigen des Bambushains“) und Zhongchao 中朝 [vertreten durch Pei Kai 裴楷 (237-291), Yue Guang 樂廣 (?-304), usw.], aber diese Gliederung — wie SSXY berichtet — konnte ursprünglich von Xie An 謝安 (320-385) als Witz erzählt werden. Siehe SSXYJS, 4.94.322. Diese Gliederung der berühmten Männer der Wei-Jin Zeit wird soweit allgemein als Gliederung der Dunkel-Lehre betrachtet. Siehe Tang Yijie 湯一介, *Guo Xiang yu weijin xuanxue* 郭象與魏晉玄學. Peking: Beijing daxue chubanshe, 2000. S.37-74. S.a. *Shi yu zhongguo wenhua*, S.402.

Daoisten — beschreibt dieses Wort einen idealen Lebensstand, in dem man entweder seinen politischen Ehrgeiz oder seine persönliche Freiheit verwirklichen kann. Im Kontext der Dunkel-Lehre bzw. der „reinen Gespräche“ (*qingtan* 清談) der Wei-Jin Zeit entwickelte sich der Bedeutungsgehalt des Wortes „da“ indes auf subtile Weise. Die folgende Untersuchung widmet sich dem Ziel, durch die Verdeutlichung der Semantik des Begriffs „da“ die Vermittlungsarbeit im Konflikt zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein bzw. den von dem resultierten Gegensatzpaaren zu erläutern.

Im letzten Kapitel wurde dargestellt, dass mit dem Verfall der hanzeitlichen kanonischen Lehre die entstehende Idee der „Namenlehre“, die in engem Zusammenhang mit dem Konfuzianismus stand, ebenso in eine Krise geriet. Der Grundstein der Namenlehre, die Behandlung der Fürst-Untertan- und Vater-Sohn- Beziehungen, wurde erstmals in größerer Form infrage gestellt. Seit dem Ende der Späteren Han lässt sich für die damalige Gesellschaft ein neuer Lebensstil feststellen, der sich dadurch auszeichnete, dass die Menschen die rituellen Vorschriften verwarfen und sich ihrer „Natur“ überließen. Diese neuen Umgangsformen wurden bei den Gebildeten allmählich immer populärer. Sie bezeichneten dies als Ausdruck von „von-sich-aus-so-Sein“, die alte Idee, die im philosophischen Taoismus wurzelte.<sup>1</sup> Nun wurden private Freiheit und Zügellosigkeit betont. Unsere Diskussion des Begriffes „da“ muss an diesem Punkt ansetzen. Während der Regierungsperiode „Yuankang 元康“ (291-299) des Kaisers Hui (R.z. 290-307) der Jin trat eine Gruppe von Menschen auf, die wegen ihres zügellosen Auftretens als die „Acht Da“ (*bada* 八達) bezeichnet wurde.<sup>2</sup> Um diese Bezeichnung „da“ wurde heftige Diskussionen in damaligem Gelehrtenzirkel ausgelöst. Unsere Darlegung soll von diesem Punkt ausgehen.

Warum können sie als „da“ benannt werden? Die Antwort wird glücklicherweise im Kommentar von Liu Xiaobiao zum SSXY bewahrt. Dem zufolge glaubten die Zeitgenossen, dass diese acht Männer mit ihrem „da“-Verhalten eigentlich Ruan Ji nachahmten:

---

<sup>1</sup> Genauso wie die Namenlehre stellt sich das von-sich-aus-so-Sein, *ziran* 自然, auch als ein komplexer Begriff dar. Étienne Balazs glaubt, dass das Wort „ziran“ im Kontext dieser Zeit zumindest die folgenden Elemente eingeschlossen hat: die unberührte Natur, spontane Freiheit und die metaphysische Trockenheit der Absolute. Siehe Étienne Balazs, „Entre Révolte Nihiliste et Évasion Mystique: les courants intellectuels en Chine eu III siècle de notre ère“, in: *Études asiatiques*, 2, 1948. S.35.

<sup>2</sup> JS 49/1385.

Am Ende des Wei-Reiches mochte Ruan Ji Alkohol trinken und ließ sich zügellos gehen. Er enthüllte seinen Kopf und ließ seine Haare lose, entblößte seinen Leib und streckte beim Sitzen die Beine von sich. Danach sahen solche Männer wie Ruan Zhan, Wang Cheng, Xie Kun oder Huwu Fuzhi, die das „[ungezwungene] Wandern“ schätzten, alle [Ruan] Ji als den Begründer einer Tradition an. Sie behaupteten, dass sie die Wurzel des großen Wegs erlangt hätten. Deshalb setzten [auch] sie ihre Kopfbedeckungen ab, legten die Kleidung beiseite, und enthüllten die hässlichsten und schlechtesten [Stellen] ihres [Körpers], genauso wie die Vögel und Tiere. Die Extremsten unter ihnen bezeichneten sie als „tong“, und die im zweiten Rang als „da“.<sup>1</sup> 魏末阮籍，嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴遊子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為“通”，次者名之為“達”也。

Dass „tong“ und „da“ nebeneinanderstehen, ist in den frühen Texten vor der Qin-Zeit bereits häufig zu sehen.<sup>2</sup> Bemerkenswert ist, dass die Beiden von zwei Rängen unterschieden werden, aber der Sinn ist ganz identisch – nämlich das Streben nach einem zügellosen Lebensstil, der eine Art Anti-Namenlehre sowie -Ritualismus ist. Richard Mather übersetzt das Wort „da“ mit den englischen Worten „free“ oder „freedom“.<sup>3</sup> Er sieht die Bedeutung von „da“ also vor allem in der Befreiung von den Fesseln der rituellen Vorschriften. Aber passt dieses Verständnis richtig zu dem der meisten Gebildeten der Wei-Jin Zeit? Nein. Schauen wir zuerst einen anderen Passus aus dem SSXY an:

Ruan Hun, [Mannesname] Zhangcheng, glich in Wesen und Haltung seinem Vater (Ruan Ji) und wollte sich nun auch hemmungslos benehmen. Der Stabsoffizier der Infanterie („bubing“, i.e. Ruan Ji) sprach: „Zhongrong (i.e. Ruan Xian) hat dies schon vorweggenommen. Da kannst Du, mein Lieber, dies nicht noch einmal tun.“<sup>4</sup> 阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：“仲容已預之，卿不得復爾。”

<sup>1</sup> SSXYJS, 1.23. 29f.

<sup>2</sup> In meisten Fällen können die zwei Worte von derselben Bedeutung verstanden werden. Beispiele wie die *Gespräche* 6.8: „Ci (i.e. Zigong ist durchdringend). Den alten Kommentaren zufolge wird das „da“ direkt als „tong“ erläutert. Siehe *Lunyu zhushu*, 6.73; *Sishu zhangju jizhu*, 3.86. Der Interpretation von SWJZ zufolge bedeutet das Zeichen „da“, dass einem „auf dem Weg nichts begegnet 行不相遇“ (2.41) – heute in sanft fließendem Verkehr. In diesem Verständnis sind „da“ und „tong 通“ weitgehend identisch. Auch im Kapitel Qiwu lun des Zhuangzi liest man den Satz: „Nur die Menschen von ‚da‘ wissen, [die Dinge] zu Einem zu durchdringen. 唯達者知通为一“ (ZZJS, 1B.72) .

<sup>3</sup> Siehe Richard B. Mather, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: Minnesota University Press. 1976. S.12f. (Mather 1976).

<sup>4</sup> SSXYJS, 23.13.863.

In dieser Belegstelle liegt die Interpretation nahe, dass Liu Yiqing, der Verfasser des SSXY, stimmten die Reaktion von Ruan Ji überein: Die Alkoholsüchtigen und Nudisten, die sich durch ihr zügelloses Benehmen den rituellen Vorschriften widersetzen wollten, hatten den richtigen Sinn von „da“ gar nicht verstanden. Das Wort „zuo 作“ ist in chinesischer Sprache von besonderem Interesse: Es bezieht sich auf das künstliche Verhalten, die häufig auf negative Bedeutung hinweist und im Gegensatz mit der „Natur“, „Spontaneität“ oder dem „von-sich-aus-so-Sein“ steht. Offensichtlich dachte Liu Yiqing, deren Zeit nicht weit von den „Sieben Würdigen des Bambushains“ gegangen ist, dass das „da“, das Ruan Hun durch Nachahmen darstellen wollte, überhaupt nicht zum richtigen „da“ gehöre. Parallel dazu steht im SSXY ein anderer interessanter Bericht:

Wang Pingzi, Huwu Yanguo u.a. waren alle der Meinung, man müsse sich nur gehen lassen, um schon „da“ zu sein. Manche [ihrer Gesinnungsgenossen] entblößten sogar ihren Leib. Yue Guang lachte darüber: „Innerhalb der Namenlehre gibt es doch auch Platz für Freude. Wozu muss man denn so etwas veranstalten!“<sup>1</sup>  
王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放為達，或有裸體者。樂廣笑曰：“名教中自有樂地，何為乃爾也！”

Dadurch dass er sagt, diese Menschen seien „alle der Meinung gewesen, man müsse sich nur gehen lassen, um „da“ zu sein“, erinnert der Verfasser des SSXY uns daran, dass ein „da“, das sich nur in Zügellosigkeit äußert, sicher nicht die gültige Idee der ganzen damaligen Geistwelt, sondern nur die eigene Ansicht solcher ausschweifenden Männer gewesen sei. Ohne Zweifel steht die Antwort von Yue Guang für die andere Auffassung der Zeitgenossen – bei ihm steht die Namenlehre (hier wie gesagt auch als Synonym der rituellen Vorschriften betrachtet) nicht im Gegensatz zur individuellen Freiheit. Deswegen müsse man nicht außerhalb der Namenlehre suchen, wenn man den Sinn von „da“ verstehen wolle. Diese prägnante Ausdrucksweise von Yue Guang bietet ein typisches Beispiel für die sogenannte „reine Gespräche“. Balazs hat diese „reine Gespräche“ mit den „reinen Kritiken“ (*qingyi* 清議) verglichen und daher glaubt, dass sich die vom Letzterer entwickelte „reine Gespräche“ zwar von den politischen Themen entfernt, aber bei ihnen ist ebenso die Haltung gegen traditionelle Moral vorgestellt.<sup>2</sup> Indes

---

<sup>1</sup> SSXYJS, 1.23.29f.

<sup>2</sup> „Révolte Nihiliste“, S.30ff.

zeigen die Kritik von Yue Guang eine andere Szene: Die Verteidigung für die Namenlehre, die rituellen Vorschriften bzw. die traditionelle Moral konnte auch eine Rolle in den „reinen Gesprächen“ spielen. Das weist darauf hin, dass man die richtige Bedeutung von „da“ eventuell im Kontext der Namenlehre/von-sich-aus-so-Sein-Beziehung suchen soll.

Eine Antwort auf die Frage, was die damaligen Gelehrten das „da“ im Spannungsverhältnis zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein verstanden, lässt nirgendwo besser nachlesen als in einer Abhandlung des Dai Kui 戴逵 (331-396). Dai war ein bekannter Einsiedler der Östlichen Jin Zeit. Trotz seines daoistischen Lebensstils stellte er sich der Namenlehre nicht entgegen. Seine Verteidigung des Benehmens der „Sieben Würdigen vom Bambushain“ ist zum Teil durch den Kommentar des Liu Xiaobiao zum SSXY überliefert. Bevor wir darauf eingehen, soll es hier einem Aufsatz von ihm gehen, in dem „da“ erstmals von zügellosem und gegen die Namenlehre bzw. die rituellen Vorschriften gerichtetem Benehmen unterschieden wird, indem Dai einen Begriff „Zügellosigkeit“ (*fang* 放) eingeführt hat:

Deshalb gleicht die Dorfehrbarkeit [wirklicher] Ausgeglichenheit, und gerade dadurch wird die Tugend durcheinandergebracht; die Zügellosigkeit gleicht dem *da* [dem Ungehinderten], und gerade dadurch wird der rechte Weg durcheinandergebracht.<sup>1</sup> 故鄉原似中和，所以亂德；放者似達，所以亂道。

Genauso wie die „Dorfehrbarkeit“ (*xiangyuan* 鄉原), die von Konfuzius als „Räuber der Tugend“ kritisiert wurden (*Gespräche*, 17.13), weil sie der Tugend eben nur auf den ersten Blick ähnelt, so sah Dai Kui die Zügellosigkeit als Verwirrung des rechten Wegs an, weil sie eben den Qualitäten von „da“, das hier tentativ als „Ungehinderte“ übersetzt wird, nur auf den ersten Blick gleicht. Allerdings bleibt die Frage momentan noch im Dunkeln, was dieses „da“ eigentlich wirklich heißen soll. Keine Antwort hat Dai Kui zwar in diesem Aufsatz gegeben, aber seine Auffassung kommt in der Kritik an einem anderen Passus des SSXY zum Ausdruck. Unsere folgende Diskussion ist weiter an zwei kleinen Themen aufgehängt. So soll der Begriff „da“ durch die Vereinigung der Namenlehre und des von-sich-aus-so-Seins im speziellen

---

<sup>1</sup> JS 94/2458, parallel in Quan Jinwen 全晉文, juan 137, da wird dieser Aufsatz als „Fangda wei feidao lun 放達為非道論“ (Die Abhandlung, dass das durch „Zügellosigkeit“ dargestellte „Ungehinderte“ der Anti-Rechte-Weg ist) betitelt.



Kontext der Wei-Jin Zeit besser fassbar und die Übersetzung des „Ungehinderten“ plausibel werden.

## 1.1 „Inneres“ und „Äußeres“

Wie vorher zitiert, lehnte Ruan Ji es ab, dass sein Sohn ihn nachahmen und sich auch als „da“ benehmen wollte. Jetzt kommen wir endlich zum Kommentar von Dai Kui:

Ji wies [Ruan] Hun zurück, wahrscheinlich weil er meinte, dass Hun nicht verstand, wodurch er selbst „da“ geworden war.<sup>1</sup> 籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以為達也。

Dai Kui zeigt also, dass der Inhalt von „da“ problematisch und nicht einfach zu verstehen ist. An anderer Stelle gibt er einen Hinweis darauf, dass das Verständnis etwas mit „Innerem“ und „Äußerem“ zu tun haben muss. Schauen wir zuerst die andere Geschichte vom SSYY an, die auch bei der Trauerfeier der Mutter von Ruan Ji stattfand:

[Als der Stabsoffizier der] Infanterie Ruan (i.e. Ruan Ji) seine Mutter [durch deren Tod] verlor und ihn der Offizier der zentralen Sekretäre, Herr Pei [Kai], besuchte und ihm kondolierte, war Ruan gerade betrunken, hatte die Haare offen und saß mit gespreizten Beinen auf einer Bank ohne zu weinen. Dort angekommen legte Pei eine Matte auf den Boden, weinte und kondolierte, und ging dann wieder. Jemand fragte Pei: „Was die Kondolenz betrifft, so [gehört es sich, dass [zuerst] der Gastgeber zu weinen hat und dann die Gäste [Trauer]riten vollziehen. Wieso weinen Sie, wenn Ruan selbst nicht weint?“ Pei antwortete: „Ruan ist ein Mensch „außerhalb des Bereichs“. Deshalb hält er sich nicht an die rituellen Regelungen. Wir Zeitgenossen [aber] sind gewöhnliche Menschen. Deshalb halte ich mich innerhalb der Bahnen der Etikette.“ Die damaligen Menschen bewunderten [Pei] dafür, dass er derjenige von den Beiden war, der das Richtige tat.<sup>2</sup> 阮步兵喪母，裴令公往而弔之。阮方醉，散發坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：“凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？”裴曰：“阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。”時人嘆為兩得其中。

Der Kommentar von Dai Kui folgt:

---

<sup>1</sup> SSXYJS, 23.13.863.

<sup>2</sup> ebd. 23.11.862.

Herr Pei wollte dadurch, dass er kondolierte, die [Prinzipien] des Innern bewahren, indem er das Äußere verdunkelte. Er hatte *da* im Sinn, hatte weitherzige Vorkehrungen!<sup>1</sup> 若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也！

Das „dayi 達意“, da im Sinn, ist zweifellos das Schlüsselwort unserer Untersuchung. Der Interpretation von Dai Kui zufolge müsse der Mensch wie Pei Kai, das da im Sinn hat, die Angelegenheiten des Inneren und Äußeren zugleich verstehen. Es weist tatsächlich auf eine Sorte der Transzendenz über die zwei oberflächlich gegensätzlichen Bereiche hin. Unterschiedlich von seinen häufigen Übersetzungen „free“ oder „freedom“ versteht Richard Mather hierbei das „dayi“ als „unprejudiced mind“, was diese subtile Bedeutung präzise erfasst hat.

Im Kapitel „Der große Ahn und Meister“ (*Da zongshi* 大宗師) des Zhuangzi unterscheidet der Verfasser zwei Typen von Menschen durch ein Urteil des Konfuzius. Einerseits gibt es diejenigen, die „außerhalb des Bereichs wandern“, und andererseits diejenigen, die „innerhalb des Bereichs wandern“. Der Erklärung von Cheng Xuanying zufolge bedeutet „fang“ hier „Bereich“. <sup>2</sup> Doch worauf bezieht sich das Wort „Bereich“? Wahrscheinlich hängt es mit den oben schon erwähnten Worten von Yue Guang zusammen: „Innerhalb der Namenlehre gibt es doch auch Platz für Freude.“ Der innere Bereich wäre demnach die Namenlehre. Als ein bekannter Verteidiger der Namenlehre und Befürworter der rituellen Vorschriften erkannte Pei Kai allerdings auch, dass Ruan Ji den Geist der Riten erfasst hatte, obwohl er ihre Formalismen absichtlich vernachlässigte.<sup>3</sup> Auf der anderen Seite war

---

<sup>1</sup> ebd. Was das subtile Wort „ming“ angeht, übersetzt Richard Mather es logisch als „accepting towards“ (Mather 1976: 404). Brook Ziporyn versucht dieses Wort jedoch als „vanish into things“ zu interpretieren. Siehe *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Ziporyn 2003: 165, Anmerkung 32. Hier halte ich lieber seine wörtliche Bedeutung und übersetze es als „verdunkeln“. Das „Verdunkeln“ bedeutet, dass man die Dinge, die schwer mit Worten zu erklären aber stattdessen nur mit Geist zu nachvollziehen sind, vorläufig im Dunkeln bleiben lässt und der Interpretation geschickt ausweicht.

<sup>2</sup> „方，區域也。“ Siehe ZZJS 3A, 268.

<sup>3</sup> Seit dem Ende der Späteren Han war die rituellen Vorschriften fast reinen Formalismus geworden. Die zahlreichen mündlichen „Verfechter des Rituals“, die sich als „Männer der rituellen Vorschriften“ (*lifazhishi* 禮法之士) benannten, benahmen sich ziemlich streng an den Formalismen der Riten, aber ihre heuchlerische Persönlichkeit hat sie tatsächlich in der Krise geführt. Im Gegensatz dazu stellte Ruan Ji sich heftig gegen diese Formalismen dar, um den richtigen Sinn der rituellen Vorschriften zu verdeutlichen. Siehe Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi (A.D. 210-263)* London (u.a.): Cambridge University Press. 2009. S.73-87. Diese Beurteilung kann auch durch zwei Aufsätze von Ruan Ji, „Die Abhandlung der Musik“ (*Yue lun* 樂論) sowie „Die Abhandlung der durchdringenden [Darstellung] des Buches der Wandlungen“ (*Tongyi lun* 通易論), in denen seine Anerkennung der konfuzianischen Lehre und Ethik deutlich dargestellt wird, sowie durch seine anderen Haltungen, z.B. dass er bei der Trauerfeier seiner Mutter sogar so traurig, dass er Blut erbrach, bewiesen werden. Siehe Chen Bojun, *Ruanji ji jiaozhu* 阮籍集校注. Peking: Zhonghua shuju. 1987. S.77-100,

Ruan sicher, dass er wegen seines richtigen Verständnisses des rituellen Wesens die formellen Vorschriften „überschreiten“ konnte. Diejenigen, die an seinem Benehmen zweifelten, fragte er:

Sind die Riten denn für meine Generation aufgestellt worden?<sup>1</sup> 禮豈為我輩設也?

Ungehindert konnte er zwischen Namenlehre, dem „Inneren des Bereichs“, und dem von-sich-aus-so-Sein, dem „äußeren Bereich“, wandern – ebenso konnte dies Pei Kai. Liest man so, dann versteht man bei Dai Kui die Bedeutung von „da“. Zu diesem Thema seien noch die folgenden Erläuterungen von Guo Xiang 郭象 (252-312) zu den obigen „innerhalb des Bereiches“ und „außerhalb des Bereiches“ im Buch *Zhuangzi* als treffende Ergänzungen angeführt:

Die Menschen, die den rituellen Sinn kennen, besorgen sicher [die Angelegenheiten des Bereichs des] Inneren, indem sie im [Bereich des] Äußeren wandern, und bewahren die Kinder, indem sie die Mutter verteidigen. Sie handeln geradewegs der Situation entsprechend.<sup>2</sup> 夫知禮意者，必游外以經內，守母以存子，稱情而直往也。

Natürlich muss man diese Stelle mit den oben zitierten Worten von Dai Kui, dass Pei Kai „die [Prinzipien] des Innern bewahrt, indem er das Äußere verdunkelte“ zusammen denken. Guo Xiang ist der Auffassung, dass die Menschen „außerhalb des Bereichs“ nicht durch die weltlichen Riten der Kondolenz eingeschränkt sind:

Was die Kondolenz angeht, ist sie eine Angelegenheit, die sich in der Nähe des Bereichs des Inneren befindet. Wenn man sie im Bereich des Äußeren verwendet, ist es trivial.<sup>3</sup> 夫弔者，方內之近事也，施之於方外則陋矣。

Sonst kommentiert er den Satz „abnormal für Menschen, doch passend für den Himmel 畸於人而侔於天“ desselben Kapitels des *Zhuangzi* folgendermaßen:

---

104-131; SSXYJS, 23.7.859.

<sup>1</sup> SSXYJS, 23.7.859.

<sup>2</sup> ZZJS, 3A.267.

<sup>3</sup> ebd. 268.

Die Menschen, die [sich] mit [den Dingen des Bereiches des] Inneren verdunkeln, [können auch] im [Bereich] des Äußeren wandern. Allein [sie] können im Äußeren wandern, um [die Dinge des Bereichs des] Inneren zu verdunkeln, und sich dem von-sich-aus-so-Sein der zehntausend Dinge überlassen und ihr himmlisches Wesen jeweilig ausreichen lassen, damit der Weg des Kaisers und Königs vollendet wird.<sup>1</sup>  
夫與內冥者，游於外也。獨能游外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成。

Wie gesagt kann sich dieses „Innere“ und „Äußere“ jeweils auf die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein bezieht. Bemerkenswert ist, dass die Beiden trotz ihrer immer wieder betonten Unterschiede auch nicht voneinander getrennt werden können. Niemand kann im „Äußeren Bereich“ wandern, ohne den Sinn der Namenlehre, nämlich des „Inneren Bereiches“ zu verstehen. Ebenfalls kennt man keinen richtigen Geist der Namenlehre, wenn er nicht Wissen des „Äußeren Bereiches“ hat. Wer die richtige Freiheit im „Äußeren Bereich“ genießen will, der muss zuerst die rituellen Vorschriften gut verstehen – genauso wie Ruan Ji; wenn man andererseits das Wesen der Namenlehre erfassen will, muss man auch den Sinn des Ungehinderten (*dayi* 達意) verstehen – genauso wie Pei Kai. Der feine Unterschied zwischen den Reden von Dai Kui und Guo Xiang kommt auf ihre unterschiedlichen Standpunkte an: Dai Kui bewunderte, dass Pei Kai „die Prinzipien des Inneren verteidigt, indem er das Äußere verdunkelt“, während Guo Xiang das daoistische Ideal so beschrieb, dass man „im Äußeren Bereich wandert, um [die Dinge des Bereiches des] Inneren zu verdunkeln“. Dadurch dass der Gegenstand der „Verdunklung“ (*ming* 冥) entweder das Innere oder das Äußere ist, kommt es darauf an, dass der Sprecher sich selbst im inneren oder äußeren Bereich aufhält: Offensichtlich betrachtete Dai Kui sich auch als einen Mann „innerhalb des Bereiches“, während Guo Xiang „außerhalb des Bereiches“ stand. Dieser feine Unterschied kann zwar nicht die Einheit von Namenlehre und Von-sich-aus-so-Seins trüben, doch verdient er dennoch Beachtung.

## 1.2. „Könnten [sie] nicht gleich sein?“

---

<sup>1</sup> ZZJS, 3A.273.

Oben wurde erläutert, dass die richtigen *da*-Menschen (*dazhe* 達者), oder die Menschen, die die Bedeutung von „da“ (*dayi* 達意) richtig verstehen, ungehindert zwischen Innerem (dem Bereich des Namenlehre) und Äußerem (dem Bereich des von-sich-aus-so-Seins) wandern können und müssen. Das „Können“ bedeutet, dass sie diese Fähigkeit bzw. Qualifikation besitzen, wahren sich das „Müssen“ auf die Pflicht bezieht, dass sie als *da*-Menschen die Aufgabe der Vermittlung des Spannungsverhältnisses zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein übernehmen müssen. Zu der Behauptung im Zhuangzi, dass „nur die *da*-Menschen wissen, [die Dinge] zu Einem zu durchdringen 唯達者知通为一“<sup>1</sup>, kommentiert Guo Xiang:

Die *da*-Menschen sind nicht nur an einen einzigen Ort gebunden. So sehr sie sich deshalb auch unbewusst vergessen mögen, bewahren sie daher ihre „Angemessenheit“ (*dang*) zum eigenen Nutzen.<sup>2</sup> 夫達者，無滯於一方。故忽然自忘，而寄當於自用。

Cheng Xuanying 成玄英 (608-669) erläutert weiter:

Nur die Männer, die sich auf dem Weg des *da* befinden, konzentrieren ihren Geist und sind wie ein dunkler Spiegel. Deshalb können sie die Einseitigkeit jener beiden [Extreme] beseitigen und sie zu Einem verbinden.<sup>3</sup> 唯當達道之夫，凝神玄鑒，故能去彼二偏，通而為一。

Die Erklärung von Guo Xiang hat auf die ungehinderte Bewegung von „da“ bzw. „tong“ hingewiesen, und Cheng Xuanying geht einen Schritt offensichtlich weiter: Er zeigt die Vermittlungs- und Vereinigungsarbeit der *da*-Menschen auf. Die Identifizierung von Namenlehre von von-sich-aus-so-Sein hat die philosophische Grundlage von *mingjiao* bedeutend verändert. In diesem Teil wird ein berühmter Ausdruck, der die Beiden auszugleichen versucht, diskutiert. Das heißt „*Jiang Wu Tong* 將無同“: Könnten sie nicht gleich sein?

Zuerst kehren wir zur Behauptung von Ji Kang zurück: „Überschreiten wir die Namenlehre überlassen uns dem von-sich-aus-so-Sein!“ Interessant ist, dass Ji Kang sich trotz dieser anscheinend heftigen Behauptung überhaupt nicht gegen die rituellen Vorschriften verhalten hatte. Im Vergleich dazu sprach Ruan Ji zwar kein Wort gegen die Namenlehre, aber er benahm

---

<sup>1</sup> ZZJS, 1B. 72.

<sup>2</sup> ebd. Der Begriff „*dang*“ spielt eine bedeutende Rolle in Guo Xiang’s Philosophie und wird später behandelt.

<sup>3</sup> ebd.

sich tatsächlich als Vorgänger des Anti-Ritualismus. Hier ist allerdings kein Ort, den Unterschied zwischen den zwei Hauptvertreter der „Sieben Würdigen des Bambushains“ zu analysieren. Von unserem Interesse ist das verschiedene Verständnis des Zeichens „yue 越“ in Ji Kang’s Behauptung. Allgemein ist es geglaubt, dass das *yue* seinen Widerstand gegen die Namenlehre aufweise. Diese Haltung und das traurige Ende von Ji Kang führe noch direkt dazu, dass der Konflikt zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein verstärkt wurde. Jedoch gibt es noch ein anderes Verständnis, das versucht, die oben erwähnte Tatsache, dass Ji Kang sich nicht gegen rituelle Vorschriften verhalten hatte, zu erklären. Der Meinung von Jing Shuhui 景蜀慧 zufolge weise das *yue* nicht auf Widersetzen oder Verwerfen hin. Stattdessen solle das Wort in einer neutralen Bedeutung von „Überschreiten“ verstanden werden. Dafür hat sie eine philosophische Erläuterung angeboten: Ji Kang glaube nicht — wie die Vorgänger der Dunkel-Lehre, He Yan und Wang Bi — dass die Namenlehre aus dem von-sich-aus-so-Sein stamme. Bei ihm befinde sich die Namenlehre an der „zweiten Position“, und das von-sich-aus-so-Sein, das an der „ersten Position“ liegt, sei erreichbar, nur wenn man die Namenlehre überschreiten kann. Jing Shuhui erklärt weiter, dass Ji Kang dieses „Überschreiten“ notwendig betrachte, aber er meine nicht, dass die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein sich entgegensetzen müssen.<sup>1</sup> Diese Interpretation hat die oberflächliche Divergenz der Worte und Taten von Ji Kang überzeugend erklärt. Nach unserer Einleitung im letzten Kapitel gehört Ji Kang offensichtlich zum zweiten Typ des Verteidigers der Namenlehre. Er widersetzte sich bloß der Namenlehre der Formalisten, die zur Verkleidung der hässlichen Taten verwendet wurde, aber verstieß nicht gegen die Vorschriften der richtigen Namenlehre. Nachdem er hingerichtet wurde, kam sein Freund Xiang Xiu 向秀, der auch zu den „Sieben Würdigen“ gehört, zum Dienst bei der Sima-Familie:

Nachdem Ji Zhongsan (i.e. Ji Kang) schon hingerichtet worden war, ging Xiang Ziqi (i.e. Xiang Xiu) aufgrund einer Empfehlung der Grafschaft nach Luoyang. Der König Wen führte ihn ein und fragte: „[Ich] habe gehört, dass Sie den Ehrgeiz des *Ji*-Bergs haben.“<sup>2</sup> Warum stehen Sie hier?“ [Xiang Xiu] erwiderte: „Die Männer der

<sup>1</sup> Siehe Jing Shuhui 景蜀慧, *Weijin shiren yu zhengzhi* 魏晉詩人與政治. Peking, Zhonghua shuju. 2007. S.107.

<sup>2</sup> Es heißt, dass Yao 堯 vordem Xu You 許由 das Reich übergeben wollte. Doch lehnte Xu You das ab und lebte dann einsiedlerisch im *Ji*-Berg. Der Spruch „Ehrgeiz des *Ji*-Bergs“ bedeutet darauf der Ehrgeiz, nicht mit der Obrigkeit zu kooperieren.

Entschiedenheit eines Chao[fu] oder Xu [You] verdienen nicht viel Bewunderung.“ Der König seufzte tief.<sup>1</sup> 嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛。文王引進，問曰：“聞君有箕山之志，何以在此？”對曰：“巢、許狷介之士，不足多慕。”王大咨嗟。

Diese Antwort von Sima Zhao hat viele Zeitgenossen überrascht, inklusive den „Königs Wen“, Sima Zhao 司馬昭 (211-265). Ihrer Meinung nach sollte Xiang Xiu die Fahne von Ji Kang weiterhin hochhalten. Deshalb scheine die Kooperation mit dem Sima-Regime unmöglich zu sein. Viele Wissenschaftler glauben fest, dass solche Entscheidung von Xiang Xiu sicher aus Angst vor der grausamen Politikatmosphäre getroffen wurde.<sup>2</sup> Diese Meinung vernachlässigt allerdings den eigentlichen philosophischen Unterschied zwischen Ji Kang und Xiang Xiu, die durch ihren Disput über Pflege des Lebens und Xiang Xiu's Kommentar zu *Zhuangzi* dargestellt hat. Xie Lingyun 謝靈運 (385-433), der berühmte Dichter der Östlichen Jin, hatte beurteilt, dass „Xiang Ziqi Konfuzianismus und Daoismus als Einen betrachtet“, 向子期以儒道為一<sup>3</sup> was als eine durchdringende Beobachtung zählt. Ich habe mich dem Thema gewidmet und der Folgerung meiner Erforschung zufolge glaubte Xiang Xiu stets an der Möglichkeit, dass die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein vereinigt werden können. Vor dem Tod von Ji Kang – als Xiang Xiu mit ihm zusammen als Schmied arbeitete – solche Idee wurde bereits vielfach verraten. Deshalb haben die Entscheidung, beim Sima Zhao zu dienen, keinen zwangsläufigen Zusammenhang mit dem Tod von Ji Kang oder der sogenannten Angst.<sup>4</sup> Dafür hat Yu Yingshi eine ähnliche Vermutung:

Selbst wenn Shuye (i.e. Ji Kang) nicht hingerichtet worden wäre, hätte er dennoch nicht unbedingt verhindern können, dass Ziqi (i.e. Xiang Xiu) nach Luoyang [zum Dienst bei Sima Zhao] ging!<sup>5</sup> 叔夜縱不見誅，亦未必能阻子期之入洛耳！

---

<sup>1</sup> SSXYJS, 2.18.93. Der Ji-Berg 箕山 ist der Ort, wo Xu You 許由, der berühmte Einsiedler in der Zeit der Yao 堯, im Verborgenen lebte. Der Ehrgeiz des Ji-Bergs ist daher das Symbol des einsiedlerischen Willens gewesen. S. a. SJ 61/2121f.

<sup>2</sup> „The Controversy“, S.169, 173.

<sup>3</sup> Siehe „Bianzong lun zhu daoren wang weijun wenda 辨宗論諸道人王衛軍問答“, *Guang Hongmingji* 廣弘明集 18,74. S.a. „Da Faxu wen 答法曷問“, in: Zhang Zhaoyong 張兆勇, *Xie Lingyun ji jianshi* 謝靈運集箋釋. Peking: Shehui kexue chubanshe. 2017. S.131.

<sup>4</sup> Siehe die unveröffentlichte Masterarbeit von Zhong Rongbing 鍾融冰 zum Erlangen des Mastergrades an der Tsinghua Universität, *Zhulin qixian chayi jiqi fenhua: yi mingjiao yu ziran zhi guanxilun wei shijiao* 竹林七賢差異及其分化：以名教與自然之關係論為視角. Peking: 2015. S.31-34.

<sup>5</sup> *Shi yu zhongguo wenhua*, S.332.

Ein berühmteres Gespräch fand zwischen Ruan Zhan 阮瞻 (?-c.a. 307) und Wang Rong 王戎 (234-305) statt,<sup>1</sup> welches die Art der „reinen Gespräche“ – kurz und prägnant – besser aufweisen kann:

[Ruan] Zhan begegnete Wang Rong. Rong fragte: „Der Weise schätzt die Namenlehre, und Lao[zi] und Zhuang[zi] benannten das von-sich-aus-so-Sein. Sind ihre Ideen identisch oder unterschiedlich?“ [Ruan] Zhan erwiderte: „Könnten [sie] nicht gleich sein?“ Rong seufzte lange, und ernannte ihn dann sofort zum Beamten. Die Zeitgenossen sprachen von ihm als dem „drei-Worte-Beamten“.<sup>2</sup> 瞻遇王戎，戎問曰：‘聖人貴名教，老莊名自然，其旨同異？’瞻曰：“將無同？戎咨嗟良久，即命辟之，時人謂之“三語掾”。

Die beiden Protagonisten dieses Gespräches haben engen Zusammenhang mit den „Sieben Würdigen des Bambushains“: Ruan Zhan ist der Sohn von Ruan Xian und Wang Rong ist der jüngste Angehörige dieser Sieben. Das Seufzen von Wang Rong kann man natürlich mit dem obig zitierten von Sima Zhao zusammen denken. Als er noch ein Kind war, wurde Wang Rong schon wegen seiner Klugheit von Ruan Ji und Ji Kang bewundert. Er zählt natürlich als Anhänger des von-sich-aus-so-Seins und nun – als das obige Gespräch stattfand – befand er sich schon an der hohen Amtsstelle. Von besonderem Interesse ist seinen psychologischen Zwiespalt, nachdem er diese drei Worte von Ruan Zhan gehört hatte: Einerseits betrachtet er den Sohn von Ruan Xian natürlich als Nachfolger der Haltung der „Sieben Würdigen des Bambushains“ und wahrscheinlich hatte er die Erwartung, dass die Antwort von Ruan Zhan – mehr oder weniger – auf dem von-sich-aus-so-Sein, dessen Position wie Ji Kang behauptet höher als die der Namenlehre sei, beharren konnte. Andererseits erkannte Wang Rong deutlich, dass die Vereinigung bzw. die Identifizierung von Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein bereits eine irreversible Tendenz geworden sind. Auch wenn Ruan Ji und Ji Kang noch am Leben wären, könnten sie diese Tendenz nicht umkehren – Der Geist des Bambushains kann

---

<sup>1</sup> Der Aufzeichnung des SSXY zufolge fand dieses Gespräch allerdings zwischen den anderen Figuren: Ruan Xiu 阮修 (270-311) und Wang Yan 王衍 (256-311). Yu Jiaxi 余嘉錫 (1884-1955) glaubt, dass „das *Jinshu*, das in der Tang-Zeit verfasst wurde, verwendet lieber die Materien vom SSXY, aber nur diese Stelle ist unterschiedlich mit der [Parallele] des SSXY. Dann weiß man, dass sie (die Verfasser des *Jinshu*) das sicher [durch andere Quelle] bestätigt haben. 唐修晉書喜用世說，此獨與世說不同，知其必有所考矣“ Siehe Yu Jiaxi, *Shishuo xinyu jianshu* 世說新語箋疏. Peking: Zhonghua shuju. S.245. Ich stimme der Meinung von Yu Jiaxi zu und daher ist der Bericht des *Jinshu* in dieser Arbeit aufzunehmen.

<sup>2</sup> JS 49/1363.



nicht mehr zurückkehren. Lu Xun 魯迅 (1881-1936) glaubt, dass Xiang Xiu das *Fu-Gedicht vom Zurückdenken des alten [Freunds und Lebens]* 思舊賦 als Andenken geschrieben hatte, weil er diese Tage vergessen mochte.<sup>1</sup> Das lange Seufzen von Wang Rong hat die gleiche Stimmung gezeigt: Die Namenlehre ist wesentlich nicht widersprüchlich mit dem von-sich-aus-so-Sein, und auch ihre Position ist nicht niedriger als seine. Die *da*-Menschen brauchen überhaupt nicht, die Namenlehre zu „überschreiten“, weil sie die Beiden identisch betrachten. Die Antwort von Ruan Zhan scheint deshalb perfekt zu sein.

Was die Antwort von Xiang Xiu und Ruan Zhan angeht, bezieht es sich tatsächlich auf die Vermittlung der unterschiedlichen Lebensoptionen: eine Amtsstelle anzunehmen oder ein einsiedlerisches Leben zu haben. Diese unterschiedlichen Optionen hat sich lange als ein wichtiges Thema in der chinesischen politischen Philosophie dargestellt, aber im Kontext der Wei-Jin Zeit zeigt es eine besondere Bedeutung für die Namenlehre. Unsere nächste Diskussion wird sich um dieses Thema entfalten.

## 2. „Herausgehen“ und „Bleiben“

Der Disput, ob man sich mit den politischen Angelegenheiten befasst, oder zu Hause als Einsiedler zu leben, hat bereits in der frühen Zeit vorgekommen und eine Hauptdifferenz zwischen Konfuzianismus und Daoismus gebildet. Zwei anschauliche Verben werden als Synonyma dieses Gegensatzpaares verwendet, nämlich „Herausgehen“ (*chu* 出), also der Annahme eines Amtes, und „Bleiben“ (*chu* 處), das im allgemeinen das sich Fernhalten von politischen Angelegenheiten meint. Schon im *Buch der Wandlungen* findet sich dieses Wortpaar. Dort heißt es, dass Konfuzius einst gesagt habe:

Was den Weg des Edlen angeht, so gibt es für ihn entweder Herausgehen oder Bleiben, entweder Schweigen oder Sprechen. Wenn zwei Menschen eines Sinnes sind, [ist ihr Einverständnis so] scharf [wie ein Messer], mit dem man sogar Gold

---

<sup>1</sup> Siehe Lu Xun, „Weile wangque de jinina 為了忘卻的記念“ (Zum Andenken an Vergessen), in: *Lu Xun quanji*. 魯迅全集 Vol.4. Peking: Renmin wenxue chubanshe. 2005. S.493-502.

schneiden kann.<sup>1</sup> 君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金。

„Herausgehen“ oder „Bleiben“, „Schweigen“ oder „Sprechen“ sind zwar widersprüchliche Optionen, die Edlen sind doch in der Lage, „einträchtig, aber nicht gemein“ zu sein (*Lunyu*, 13.23). Dass zwei oder mehrere Menschen eines Willens sind, ist selbstverständlich ein idealer, aber schwer erreichbarer Zustand. Am Anfang haben das „Herausgehen“ und das „Bleiben“ bereits in einem Spannungsverhältnis bestanden. Auch in den „Äußerer Überlieferungen der Han-Tradition zu den Liedern“ (*Hanshi waizhuan* 韓詩外傳, HSWZ) ist dieses Thema behandelt:

Die Männer des Hofes bemühen sich um das Gehalt, und deshalb gehen sie [ins Amt] ein und scheiden nicht aus. Die Männer der Berge und Wälder streben nach dem Ruf, und ziehen deshalb [in die Berge und Wälder] und kehren nicht zurück.<sup>2</sup> 朝廷之士為祿，故入而不出；山林之士為名，故往而不返。

Die beiden Optionen stehen zwar parallel, aber die Menschen des „Bleibens“, nämlich die Einsiedler, sind traditionell mehr bewundert worden als die ein Amt ausübenden Beamten, die häufig kritisiert wurden. Insbesondere im Kontext der Wei-Jin Zeit, zwischen der der daoistische Lebensstil populär gewesen ist, erscheint keine Kooperation mit politischer Gewalt — besonders wenn ein Regime Problem bei der Legitimität hat — leicht Bewunderung zu erlangen. Im Kapitel „Anerkennung der Abgeschiedenheit“ (*Jiadun* 嘉遯) des *Baopuzi* 抱樸子, eines daoistischen Werk von Ge Hong 葛洪 (284-364), wird diese Neigung sehr deutlich dargestellt:

Einer nun, der [ins Amt] eintritt und nicht mehr austritt, den bezeichnen wir als einen, der sich die Gunst [seines Herrn] zum Kopfkissen nimmt und vergisst sich zurückzuziehen. Dass einer hingeht und nicht mehr zurückkehrt, bedeutet, dass er nicht bei jemandem dient, der nicht gerecht ist.<sup>3</sup> 夫入而不出者，謂之耽寵忘退，往而不返者，謂之不仕無義。

Seiner Interpretation zufolge verfallen die Herausgehenden der vornehmen Stelle und vergessen sich zurückzuziehen. Das „Vergessen“ scheint, dass Ge Hong ein negatives Urteil über die Herausgehenden vermeidet. Doch die Erläuterung der Bleibenden, dass „sie nicht

---

<sup>1</sup> „Angehängte Worte“ (*Xici* 繫辭) A. Siehe *Zhouyi Zhengyi* 周易正義, 7.276.

<sup>2</sup> HSWZ, 5.33,200.

<sup>3</sup> *Baopuzi waipian* 抱樸子外篇, 1.52.

demjenigen dienen, der nicht gerecht ist“, hat auf die Bevorzugung von dem Daoist hingewiesen. Das Streben nach dem „Von-sich-aus-so-Sein“ ist zu jener Zeit schon eine Mode im Gelehrtenkreis gewesen. Ungefähr gleichzeitig mit der Abfassung des *Baopuzi* von Ge Hong verfasste Xie Wan 謝萬 (320-361), der aus der damaligen mächtigen „Xie-Familie“ stammte, einen Aufsatz mit dem Titel „Die Abhandlung über die acht Würdigen“ (*Baxian lun* 八賢論), der vier Männer des „Bleibens“ und vier des „Herausgehens“ diskutiert. Obwohl der Text nicht erhalten ist, findet sich die folgende wichtige Stelle wiederum im Kommentar des Liu Xiaobiao zum SSXY:

Die gesammelten Werke von [Xie] Wan enthalten seine Darstellung der vier Einsiedler und der vier Berühmten, welche die Erörterungen zu den acht Würdigen darstellen. Gemeint sind der Fischer, Qu Yuan, Ji Zhu, Jia Yi, der Alte von Chu, Gong Sheng, Sun Deng und Ji Kang. Seine Meinung ist, dass die Bleibenden vorzüglich, die Herausgehenden [nämlich die im Amt dienen] aber zweitklassig seien. Sun Chuo widerlegte dies, indem er sagte, dass sich der Dunkelheit anzuschließen oder das Ferne zu erkennen, Hinausgehen und Bleiben auf das Gleiche hinausliefen.<sup>1</sup> 萬集載其敘四隱四顯，為八賢之論，謂漁父、屈原、季主、賈誼、楚老、躬勝、孫登、嵇康也。其旨以處者為優，以出者為劣。孫綽難之，以謂體玄識遠者，出處同歸。

Trotz des Titels der „acht Würdigen“ neigte Xie Wan offensichtlich zu den Menschen des „Bleibens“. Diese vier Männer des Bleibens, nämlich der Fischer, Ji Zhu, der Alte von Chu, sowie Sun Deng, haben entweder die parallelen „Männer des Herausgehens“ angeraten, von der Amtsstelle zurückzutreten, oder ihr trauriges Ende präzise vorausgesagt. Wirklich zentral ist für unser Interesse jedoch die Erwiderung des Sun Chuo, der darauf hingewiesen hat, dass „Herausgehen“ und „Bleiben“ gleichermaßen wertvoll sind. Dieser Beleg zeigt auch, dass die Vermittlung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein bis zur Zeit der Östlichen Jin immer noch stattfand.

Tatsächlich hatte ein Gelehrter schon vor der obigen Behauptung des Sun Chuo, dass das „Herausgehen“ und „Bleiben“ auf das Gleiche hinausliefen, eine Erklärung zum selben Thema gegeben. Yu Jun 庾峻 (?-273), ein Beamter der Westlichen Jin, sorgte sich, dass die dauerhafte Verachtung der konfuzianischen Lehre sowie der Verfall der rituellen Vorschriften letztlich zur vollständigen Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung führen könnten. Seine

---

<sup>1</sup> SSXYJS, 4.91.319.

Sorge brachte er in einem Brief an Kaiser Wu der Jin (R.z. 265-290) zum Ausdruck. Darin äußerte er seine Ansichten zum „Herausgehen“ und „Bleiben“ folgendermaßen:

Deshalb regieren die weisen Könige die Welt, indem sie der [jeweils unterschiedlichen] menschlichen Natur folgen, und [die Menschen] entweder hinausgehen oder [zu Hause] bleiben lassen. Deswegen gibt es die Menschen des Hofes und auch die Menschen der Berge und Wälder. [...] Es wäre besser, wenn man die Männer des Hofes ihren Willen jederzeit folgen, und die Männer der Berge und Wälder gelegentlich hinausgehen lässt, statt zuzulassen, dass die Männer, die [in den Hof] eingetreten sind, nicht mehr hinausgehen, und dass die Männer, die [die Amtsstelle] verlassen haben, nicht mehr [zum Hof] zurückkommen können. Daher werden die Herausgehenden und die Bleibenden mit einander harmonisch verkehren. [Die Beiden] stehen gleichgewichtig. So gibt es keinen Konflikt zu jener Zeit. Daher kann das Reich unter dem Himmel zur Reform gelangen.<sup>1</sup> 是故聖王之御世也，因人之性，或出或處，故有朝廷之士，又有山林之士。[...]莫若聽朝士時時從志，山林往往間出。無使入者不能復出，往者不能復反。然後出處交泰，提衡而立，時靡有爭，天下可得而化矣。

Als konfuzianischer Gelehrter benahm sich Yu Jun zweifellos als ein Anhänger der Namenlehre. Aber zugleich musste er wie die anderen Zeitgenossen im Konflikt zwischen Namenlehre und Von-sich-aus-so-Sein vermitteln: Das war die einzige überzeugende Methode in dieser Periode, rituelle Vorschriften und moralische Ordnung zu verteidigen. Yu Jun widmete sich dem Vorhaben, ein „dynamisches Gleichgewicht“ zwischen den Herausgehenden und den Bleibenden zu schaffen. Diese Vorstellung ist natürlich schwer zu realisieren — besonders in der unruhigen Jin-Zeit, aber sie steht für das Ideal der damaligen Gelehrten, die sich um die Übereinstimmung der unterschiedlichen Lebenseinstellungen bemühten. Die obigen Worte von Yu Jun müssen mit der folgenden Behauptung des HSWZ parallel gelesen werden:

[Wer seinem Reich ermöglicht,] dass diejenigen, die [zum Hof] hineingegangen sind, auch [wieder] hinausgehen können, und dass diejenigen, die [in Berge und Wälder] gegangen sind, auch [wieder zum Hof] zurückkehren können, und dass der Wechsel [zwischen Herausgehen und Bleiben] regelmäßig ist, der ist weise.<sup>2</sup> 入而亦能出，往而亦能返，通移有常，聖也。

Im Vergleich zu dieser Feststellung geht Yu Jun offensichtlich noch etwas weiter. Indem er den Weg von Herausgehen und Bleiben als unproblematisch darstellt, vermindert er das

---

<sup>1</sup> JS 50/1392ff.

<sup>2</sup> HSWZ, 5.33. 200.

Spannungsverhältnis zwischen den Menschen des „Hofs“ bzw. der Namenlehre und denen der „Berge und Wälder“ bzw. des Von-sich-aus-so-Seins. Die freie Wahl zwischen diesen beiden Standpunkten entspricht auch der Bedeutung des erwähnten „Ungehindertseins“ im Kontext der Wei-Jin Zeit: Genauso wie nur diejenigen, die den richtigen Sinn der Namenlehre (des „Inneren“) und des Von-sich-aus-so-Seins (des „Äußeren“) zugleich erfassen können, als *da*-Menschen bezeichnet werden, so ist auch nur ein Reich, in dem die Gelehrten die Optionen von Herausgehen oder Bleiben freiwillig entscheiden können, ein *da*-Reich. Das von Yu Jun vorgeschlagene „harmonische Gleichgewicht“ zwischen „Herausgehen“ und „Bleiben“ bezieht sich allerdings immer noch auf zwei unterschiedlichen Optionen. Hier ist zu fragen: Sind beide Möglichkeiten in derselben Person zu vereinen? Können sich der Wille zum Dienst bei Hofe und der des Rückzugs in Berge und Wälder an demselben Menschen verschmelzen? Bei seiner Erklärung des „göttlichen Menschen“ (*shenren* 神人) im *Zhuangzi* hat Guo Xiang dazu eine positive Antwort gegeben:

Der göttliche Mensch ist dasselbe wie das, was man heute als Weisen bezeichnet. Nun mag der Weise auch im Tempel oder auf der Halle weilen, doch im Herzen ist er nicht anders, als wenn er in den Bergen und Wäldern wäre. Wie sollten die Zeitgenossen ihn erkennen? Wenn sie nur sehen, dass er von einem gelben Baldachin bedeckt ist und am Gürtel Jade und ein Siegel trägt, dann sagen sie schon, dies gereiche dazu, sein Herz in Fesseln zu legen. Sehen sie, dass er Berge und Wälder durchmisst und an den Geschäften des Volkes teilhat, dann sagen sie auch schon, dies genüge dazu, seinen Geist zu erschöpfen. Wie könnten sie wissen, dass derjenige, der ganz oben angekommen ist, keinen Makel hat?<sup>1</sup> 夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣。見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者不虧哉？

Bekannt ist, dass man das daoistische Verständnis der „Vollkommenen“ bzw. der „göttlichen Menschen“ von dem des konfuzianischen „Weisen“ unterscheiden muss, obgleich sie beide dieselbe Bezeichnung „*shengren* 聖人“ tragen. Der Beitrag von Guo Xiang besteht darin, dass er die idealen Persönlichkeiten des Konfuzianismus und Taoismus auf eine selbe Verkörperung konzentrierte, indem er dem „göttlichen Menschen“ zusprach, sowohl herausgehen als auch bleiben zu können. Diesen „göttlichen Menschen“, der ungehindert entweder in Tempel und

---

<sup>1</sup> ZZJS, 1A.28.

Halle dienen oder aber in Bergen und Wäldern verweilen kann, sieht Guo Xiang selbstverständlich als *da*-Menschen an. Wo steht das? Betrachten wir den folgenden Kommentar zum „*da*-Mensch“ im *Qiwu lun*:

Was die „Einheit“ angeht, werden die *da*-Menschen etwa ihre Sinne dafür erschöpfen? Wenn sie ihre Sinne und ihren Verstand dafür erschöpfen, die Einheit zu werden, reichen sie nicht, dass man von ihnen abhängig ist. Sie haben dann keinen Unterschied von denjenigen, die Einheit nicht zustande bringen können.<sup>1</sup> 夫達者之於一，豈勞神哉？若勞神明於為一，不足賴也，與彼不一者無以異矣。

Hier geht es um das Thema der „Erschöpfung“, welche aus dem Streben nach Einheit resultieren kann. Da der ungehinderte Wechsel zwischen „Herausgehen“ und „Bleiben“ die „göttlichen Menschen“ bzw. diejenigen, die „ganz oben angekommen sind“, nicht erschöpfen kann, werden diese Menschen zweifellos auch als „*da*“ betrachtet werden. Die Grundlage der Namenlehre wird im philosophischen System von Guo Xiang durch die Identifizierung mit dem von-sich-aus-so-Sein weiterhin erläutert, indem er mittels des erfundenen Begriff, *xingfen* 性分, des wesenhaft Zugewiesenen, sowie der Zusätze – „Ausreichen“ (*zu* 足) und „Angemessenheit“ (*dang* 當), die Politik- und Gesellschaftsordnung mit der „himmlischen Regel“ und „von-sich-aus-so-Sein“ vereint hat. Darauf müssen wir noch ausführlicher eingehen.

### 3. Das wesenhaft Zugewiesene, Ausreichen und Angemessenheit

Guo Xiang legt bei seinen Erläuterungen dessen, was die von Zhuangzi schätzte unabhängige Wanderung ermöglicht, vor allem Wert auf die Ungezwungenheit des Individuums. Dafür hat er den Begriff des „wesenhaft Zugewiesenen“ (*xingfen*) erfunden. Das „wesenhaft Zugewiesene“ meint in diesem Kontext den individuellen Bedarf an „Ungehindertsein“ oder

---

<sup>1</sup> ZZJS, 1B.73.

„unbekümmerter Wanderung“, welcher von „Natur“ aus angeboren ist. Solange der Bedarf erfüllt ist, bezeichnet Guo Xiang den Zustand als „Ausreichen“. Die *Qiwu*-Theorie des Zhuangzi zufolge können die Unterschiede unter verschiedenen Dingen durch den transzendentalen „rechten Weg“ (*dao*) „ausgeglichen“ werden. Guo behauptet, dass man die feinen Haare nicht als klein und den Berg *Tai* nicht als groß betrachtet, wenn ihr Wesen jeweils erfüllt ist. Deswegen stelle sich das individuelle „da“ bzw. das unbekümmerte Wandern als notwendige und hinreichende Bedingung der „Gleichsetzung der Dinge“ dar. Auch aus diesem Grund hat Guo Xiang den Kommentar zu den ersten beiden Kapiteln des *Zhuangzi* besonders gründlich gestaltet. Die Interpretation des „Ausreichens“ steht an der Stelle, an der er versucht, den Unterschied zwischen dem großen Vogel „Peng“ sowie der kleinen Zikade und dem Täubchen auszugleichen. Virtuos hat Guo Xiang uns gezeigt, wie die sechs Klassiker dazu dienen können, seine eigene Auffassung zu kommentieren:

Das Kleine und das Große sind zwar unterschiedlich, aber wenn sie beide an einem Ort freigelassen sind, wo sie sich selbst finden, dann [können] sie sich hinsichtlich der Dinge ihrem Wesen überlassen und ihre Aufgaben entsprechen ihrem Vermögen. Jedes von ihnen passt zum [wesenhaft] Zugewiesenen, und in ihren unbekümmerten Wanderungen sind sie gleich. Wie könnten Überlegenheit oder Unterlegenheit dazwischen Platz finden?<sup>1</sup> 夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉？

Dass das „unbekümmerte Wandern“ Synonym von „da“ ist, braucht keine weitere Erklärung. Das ganz auszuschöpfen, was einem wesenhaft zugewiesen ist, entspricht dem Blickwinkel des „von-sich-aus-so-Seins“ oder des „Äußeren Bereichs“, während parallel dazu aus der Perspektive der „Namenlehre“ oder des „Inneren Bereichs“ vom „durch die Namen oder Bezeichnungen Zugewiesenen“ (*mingfen*) die Rede ist. Das „xingfen“ kann als Projektion des „mingfen“ von Namenlehre auf das Von-sich-aus-so-Sein betrachtet werden. Mit dieser hermeneutischen Technik hat Guo Xiang die Grundlagen der Namenlehre und des Von-sich-aus-so-Seins gleichgesetzt. Im Kapitel *Qiwu lun* kommentiert er den Satz: „Wenn es so ist, weisen sie sämtlich die [Qualität] auf, Diener und Mägde zu sein?“ 如是皆有為臣妾乎

---

<sup>1</sup> ZZJS, 1A.1.

folgendermaßen:

Wenn einer nur die Begabung zum Diener oder zur Magd hat, sich aber nicht mit der Anstellung als Diener oder Magd wohlfühlt, dann heißt das Versäumnis. Daher wissen wir, dass Fürst und Untertan, Oben und Unten, Hand und Fuß, Außen und Innen alle aufgrund der himmlischen Regel von selbst so sind. Wie könnte dies wirklich Menschenwerk sein?<sup>1</sup> 臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉？

Weiter sagte er noch:

Wenn Diener und Magd nur dem ihnen Zugewiesenen entsprechen, so bedeutet das noch nicht, dass sie nicht in der Lage wären, sich [gegenseitig] zu ordnen. Was das „gegenseitige Ordnen“ angeht, gleicht es den Händen, Füßen, Ohren und Augen, sowie den vier Gliedmaßen und hundert Organen, die jeweilige Zuständigkeiten haben und darüber hinaus sich noch gegenseitig zur Verfügung stehen.<sup>2</sup> 夫臣妾但各當其分耳，未為不足以相治也。相治者，若手足耳目，四肢百體，各有所司而更相御用也。

Das zählt zur eindeutigen Behauptung, dass die Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein grundlegend identisch ist! Alle Ethiken der Menschwelt werden ursprünglich durch keine künstliche Arbeit sondern himmlische Regel festgesetzt. Tang Yijie legt dar, dass im Vergleich zu den frühen Gelehrten der „Dunkel-Lehre“, die die Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein zu vereinigen versuchten, der Fortschritt von Guo Xiang daran liegt, dass er die Beiden auf Grundlage erfolgreich identifiziert hat.<sup>3</sup> Das heißt, dass die Menschen „innerhalb des Bereichs“ nichts anders als die „außerhalb des Bereichs“, und auch die Männer des „Herausgehenden“ nicht anders als die des „Bleibenden“ sind. Die vorher diskutierten Gegensatzpaare hat Guo Xiang schon als „Einen“ betrachtet. Wer das „Ausreichen“ für sein wesenhaft Zugewiesenes schafft, der kann ungehindert zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein sowie den verschiedenen Gegensatzpaaren, die aus dem oberflächlichen Unterschied zwischen den Beiden resultieren, hin- und herpendeln und vermitteln. Gerade wie Brook Ziporyn erörtert, besteht der Schlüssel der Philosophie von Guo Xiang darin, wie der Denker die „Unabhängigkeit“ (*wudai* 無待) und die „gegenseitigen Abhängigkeit“ (*xiangyin*

---

<sup>1</sup> ZZJS, 1B.58.

<sup>2</sup> ebd. 1B.58.

<sup>3</sup> *Guo Xiang yu weijin xuanxue*, S.135-148.



相因) dialektisch vereinigt hat.<sup>1</sup> Die Voraussetzung für die „Unabhängigkeit“ ist das „Ausreichen“ für das wesenhafte Zugewiesene, und die „gegenseitige Abhängigkeit“ wird durch die „Angemessenheit“ garantiert. Während „Ausreichen“ für das jeweilige wesenhafte Zugewiesene das „von-sich-aus-so-Sein“ schafft, behandelt „Angemessenheit“ die Probleme bei der menschlichen Beziehung, nämlich die Geschäfte der Namenlehre. Deshalb funktioniert die „Angemessenheit“ als nötige Ergänzung für „Ausreichen“. Zum Satz „Er flüchtet aus dem Himmel und kehrt sich von der Natur ab, und dann vergisst er, was er empfangen hat“ 遁天倍情, 忘其所受 im Kapitel *Yangsheng zhu* kommentiert Guo Xiang:

Das was man von seinem himmelsbestimmten Wesen her erhalten hat, dadurch hat jeder [Mensch] etwas ihm selbst [wesenhaft] Zugewiesenes, dem er nicht entinnen und dem er auch nichts hinzufügen kann.<sup>2</sup> 天性所受, 各有本分, 不可逃, 亦不可加。

„Nicht entinnen und auch nichts hinzufügen können“ erklärt zutreffend, was „Angemessenheit“ bedeuten soll. Nur wer sich angemessen verhält, der steht in völliger Harmonie mit seinem wesenhaft Zugewiesenen. Wie gesagt hat Guo Xiang die *da*-Menschen als diejenigen definiert, die die Angemessenheit an jedem Einsatzort bewahren können. Indem er das „wesenhafte Zugewiesene“ als „Ausreichen“ und „Angemessenheit“ interpretiert, hat Guo Xiang jedem Individuum die Chance zu „da“ gegeben. „Die *da*-Menschen folgen [ihren wesenhaft Zugewiesenen] und handeln nicht“, sagt er, was von ihm weiter durch „Selbsttransformation“ (*duhua* 獨化) erläutert.<sup>3</sup> Allerdings ist hier auch zu bemerken, dass sich sowohl „Ausreichen“ als auch „Angemessenheit“ ändern können, weil die Veränderung des wesenhaft Zugewiesenen möglich ist. Diese Möglichkeit ist jedoch nicht widersprüchlich mit der „Festlegung des Zugewiesenen“. Dafür soll die Erläuterung von Brook Ziporyn folgendermaßen zitiert werden:

His (Guo Xiang's) insistence on “set determinate nature” (*dingfen*) means rather that one's determinations at a given moment are simply what they are and cannot be otherwise at that moment; indeed, it is inevitable that one's determination will change, but wherever one is, one will be only there... it is clear that this term refers only to

---

<sup>1</sup> Brook Ziporyn, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: State University of New York Press. 2003. S.85-98.

<sup>2</sup> ZZJS, 2A,128.

<sup>3</sup> ebd. 1B,73. S.a. *Guoxiang yu weijin xuanxue*, S.277.

the existence of distinctions and determinations at any and all times, not that the same determinations must always persist.<sup>1</sup>

Guo Xiang hatte auch die philosophische Grundlage von „ziran“ wieder erläutert. Er verlieh ihm die „absolute Berechtigung“, indem er behauptete, dass die zehntausend Dinge alle die ausreichende Berechtigung besitzen, solange sie aus dem von-sich-aus-so-Sein stammen. Das Wesen, die Natur und Spontanität, und das von-sich-aus-so-Sein verwendet Guo Xiang als Synonyme, wenn er sie im Gegensatz zur „Emotion“ (*qing* 情) erzählt. Für diese „absolute Berechtigung“ hat Cheng Xuanying eine prägnante Darlegung geboten:

Der rechte Weg und das von-sich-aus-so-Sein erläutern gegenseitig.<sup>2</sup> 道與自然，互其文耳。

Die Bedeutung von „ziran“ hat sich bei Guo Xiang's Philosophie weiter von der im *Laozi* unterschieden. Wie zuvor diskutiert, ist die Bedeutung des „von-sich-aus-so-Seins“ durch die Entwicklung der Huang-Lao Lehre schon nicht mehr beim „Nicht-Handeln“ des originalen Daoismus eingeschränkt. Im hermeneutischen System von Guo Xiang hat das „von-sich-aus-so-Sein“ mit „Nicht-Handeln“ oder „Nicht-Streiten“ nichts zu tun. Seine Aufmerksamkeit liegt an dem „Ausreichen“ und der „Angemessenheit“ für das wesenhaft Zugewiesene. Solange der Zustand dem „Ausreichen“ und der „Angemessenheit“ passt, gilt er als der des von-sich-aus-so-Seins. Er bewunderte sowohl die Bewegung, dass man der Angemessenheit gemäß laufen kann, als auch die Ruhe, dass man sich dementsprechend stoppen kann. So kann diese Angemessenheit natürlich als Synonym des „Ausreichens“ verstanden werden: Mit den Beiden kann man beurteilen, ob ein Zustand dem von-sich-aus-so-Sein entspricht. Die subtile Differenz besteht nur darin, dass die „Angemessenheit“ die objektive Lage beschreibt, während das „Ausreichen“ die spontane Motivation betont. Als Su Shi seine Erfahrung des Schreibens zusammenfasste, hat seine folgende Analogie eine anschauliche Schilderung für Verständnis der Idee von Guo Xiang aufgezeigt. So sprach er:

Meine Aufsätze gleichen in zehntausend Richtungen entspringenden Quellen.  
Ohne einen [geeigneten] Ort auszuwählen, können sie alle hervorkommen. Auf dem

---

<sup>1</sup> Brook Ziporyn, „The Self-So and Its Traces in the Thought of Guo Xiang“. in: *Philosophy East and West*, Vol.43, (3) 1993. S.527.

<sup>2</sup> ZZJS, 2B.221.

ebenen Boden fließen sie reißend, und es ist [für sie] keine Schwierigkeit, selbst wenn sie tausend *li* an einem Tag fließen. Wenn sie sich dann bei den Bergen und Steinen winden, folgen sie der Form der Dinge, ohne dass man dies wissen könnte. Was man [allerdings] wissen kann, ist, dass sie stets gehen, wo sie gehen sollen, und sich immer aufhalten, wo sie sich aufhalten müssen.<sup>1</sup> 吾文如萬斜泉源，不擇地皆可出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難；及其與山石曲折，隨物賦形，而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止。

Das ist wirklich das höchste Niveau der Freiheit, der unbekümmerten Wanderung, und des Ungehindertseins! Die Vermittlung der verschiedenen Gegensatzpaare wurde bei Guo Xiang durch die „Selbsttransformation“ auf derselben Persönlichkeit konzentriert, was wesentlich bedeutet, dass er die Identifizierung der Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein theoretisch verwirklicht hat. Statt – wie manche Themen der „reinen Gespräche“ disputieren – die Bedeutung der Namenlehre mit der des von-sich-aus-so-Seins wieder erläutern, oder der Inhalt des von-sich-aus-so-Seins auf den Bereich der Namenlehre zu erweitern, hat Guo Xiang die Vermittlungsarbeit auf einer höheren Ebene erfolgreich geschaffen. Wegen der ureigenen individuellen Differenz sei es unmöglich, das Schaffen des Ungehindertseins – oder mit Worte von Zhuangzi, der „unbekümmerten Wanderung“ – durch einzigen Standard zu beurteilen. Das „Ausreichen“ für das „wesenhaft Zugewiesene“ bildet die hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des „von-sich-aus-so-Seins“. Auf der anderen Seite müssen die zuverlässigen Normen, die in der Menschwelt dauerhaft funktionieren können, dem Prinzip der „Angemessenheit“ folgen. Was die geschichtliche Entwicklung angeht, werden das von-sich-aus-so-Sein und die Namelehre von der daoistischen Perspektive als zwei abgetrennte Phasen betrachtet: Zuerst trat die Geschichte des von-sich-aus-so-Seins ans Licht, dann folgte die der Namenlehre. Die Ansicht des Autors des Laozi, dass die menschliche Gesellschaft einen Verfallprozess (vom Weg-Folgern zum Riten-Folgern) erfahren habe,<sup>2</sup> hat darauf hingewiesen. Allerdings kann diese durchtrennte Geschichtsanschauung – gerade wie Wang Jiansong 王江松 aufzeigt, mindestens nicht auf zwei wichtige Fragen gut antworten: a. Wie stammt Namenlehre aus von-sich-aus-so-Sein? b. Ist es möglich, wenn Namenlehre wieder zum von-sich-aus-so-Sein zurückkehrt? (Und wie, falls ja?) Diese Fragen trifft die ureigene Schwäche

---

<sup>1</sup> „Selbstbeurteilung [des Schreibens] der Aufsätze“ (*zipingwen* 自評文), in: *Su Shi wenji* 蘇軾文集. Rolle 66. Peking: Zhonghua shuju. 1986. S.2069

<sup>2</sup> *Laozi*, Kapitel 38.

der daoistischen Philosophie. Andererseits besteht die Grenze der konfuzianischen Philosophie darin, dass sie sich immer nur um die Geschichte der Namenlehre bemüht, ohne zutreffende Kritik an der Namenlehre von der Dimension des von-sich-aus-so-Seins aufstellen zu können. Die politische Philosophie des Konfuzianismus glaubt gewissermaßen steif an die idealistische und holistische Gesellschaftsordnung, statt ausreichende Sorge für individuelles Leben aufzubringen.<sup>1</sup> Man kann daher denken, dass die Krise der Namenlehre mehr oder weniger von diesem Nachteil des Konfuzianismus resultiert hat. Nur durch die gegenseitige Ergänzung zwischen Konfuzianismus und Daoismus bekommen die beiden Lehren erneuertes Leben. Dazu hat Guo Xiang und die anderen Denker der Dunkel-Lehre der Wei-Jin Zeit viel beigetragen.

## 4. Die systematische Erklärung der Namenlehre im HHJ des Yuan Hong

### 4.1. Die Erweiterung der Konnotation der Namenlehre

Wie gesagt wurde der Inhalt der Namenlehre durch ihre Interaktion mit dem von-sich-aus-so-Sein groß bereichert. Dieser Begriff kann in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Gegenstände aufweisen: Er stellt sich als Synonym der rituellen Vorschriften, des Konfuzianismus dar, oder zeigt manchmal direkt die politische Angelegenheit auf. Schauen wir die folgende Belegstelle als ein Beispiel an:

Da [Wang Yan] sich ja schon zu höchstem Ruf und Stellung gelangt war, sollte er zu jener Zeit die Namenlehre verbreiten, um die Quelle der Wirrsale zu befrieden. Stattdessen redete er [allerdings] luftig von *Zhuangzi* und *Laozi*, den ganzen Tag sprach er über Nichtigkeiten, und auch wenn er sagte, er rede über den rechten Weg, verstärkte [seine Rede] in Wahrheit Blumigkeit und Streit.<sup>2</sup> 極致名位，正當抑揚名教，以靜亂源。而乃高談《莊》《老》，說空終日，雖云談道，實長華競。

---

<sup>1</sup> Wang Jiangsong 王江松, *Guo Xiang getizhuyi zhexue de xiandai chanshi* 郭象個體主義哲學的現代闡釋. Peking: Zhongguo shehuikexue chubanshe 中國社會科學出版社. 2008. S.132f.

<sup>2</sup> JS 77/2044.

Diese Kritik fand in der Zeit der Östlichen Jin statt. Um Yin Hao 殷浩 (?-356) zu überzeugen, dass er ins Amt antreten sollte, hatte Yu Yi 庾翼 (305-345) seine Schwäche mittels des Beispiels von Wang Yan 王衍 (256-311), dem bekannten Beamten der Westlichen Jin, aufgezeigt. Yu Yi dachte, dass die Erwartung, den richtigen Geist der Namenlehre, die durch die Bemühung der Gelehrten der Dunkel-Lehre verdeutlicht wurde, zu verbreiten, natürlich von denjenigen abhängen, die sich an den hohen Amtsstellen befinden. Der sogenannte „Wirrwar“ resultiert aus dem Verfall der rituellen Vorschriften, und seine Quelle glaubt Yu Yi an leeren Reden. Nach der Vereinigung von Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein und wegen der Realität, dass der Staat immer schwächer geworden ist, schien die Überzeugung in der Zeit der Östlichen Jin stärker zu sein: Anstatt der daoistischen „reinen Reden“ kann nur die konfuzianische Lehre bzw. die Namenlehre, die auf stabile Ordnung abzielt, wirksames Rezept gegen die schlimme Krankheit der damaligen Gesellschaft schreiben. In diesem Fall wird die Namenlehre als Gegensatz vom *Laozi* und *Zhuangzi*, nämlich von der daoistischen Lehre betrachtet. „mingjiao“ bedeutet hier gerade den Konfuzianismus.

Da die konfuzianische Lehre großen Wert auf den Dienst bei der Amtsstelle, verknüpfte sie sich eng mit der politischen Angelegenheit bzw. der vorher erwähnten Lebensoption vom „Herausgehen“. Wenn die Namenlehre wie oben dargestellt den Konfuzianismus aufzeigen kann, ist nicht schwer zu verstehen, dass sie direkt auf das Amtsgeschäft hinweist. Folgendermaßen steht eine andere Aufzeichnung von Wang Yan für dieses Verständnis zur Verfügung:

Obwohl Yifu (i.e. Wang Yan) die Kanzlerposition einnahm, ließ er sich nicht durch Geschäfte und Dinge binden. Seine Zeitgenossen wandelten sich dadurch und schämten sich, über die Namenlehre zu reden.<sup>1</sup> 夷甫雖居臺司，不以事物自嬰，當世化之，羞言名教。

Offensichtlich bezieht sich die Namenlehre in diesem Kontext auf die vorher erwähnte „[politische] Geschäfte und Dinge“. Wang Yan wurde kritisiert, dass er schuld am „Untergang

---

<sup>1</sup> Siehe SSXYJS, 26.11.979. Diese Stelle wird von *Bawang gushi* 八王故事 (die alte Sache der acht Könige) zitiert. Siehe *Shishuoxinyu jianshu*, S.979. Übers. von Richard B. Mather mit Modifizierung. (*The New Account*. S.433) Achtung: Das 24. Kapitel „Jian’ao 簡傲“ und das 26. Kapitel „Qingdi 輕詆“ wechseln sich in der Reihenfolge der Übersetzung Mathers. Das „Qingdi“ findet man im 24.

der Erde“ (*luchen* 陸沉) war, weil er sich nicht um die politischen Angelegenheiten kümmerte. Schlimmer ist, dass es im damaligen Amtszirkel populär geworden war, dem Thema der „Namenlehre“ auszuweichen. Die Mehrheit der Beamten, die sich an den wichtigen Stellen befanden, hatten wenig Interesse an Amtsgeschäften. Wegen der Vagheit der Konnotation ist das Wort „mingjiao“ flexibel verwendbar. Obwohl die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein als wichtiges Thema der Dunkel-Lehre disputiert wurde, bleibt die systematische Interpretation des „mingjiao“ noch selten. Von der überlieferten Literatur zählt nur die Geschichtsschreibung *Die Annalen der Späteren Han* (HHJ) von Yuan Hong als den frühesten Text, der auf diesen Begriff eingeht. Nur wird untersucht, wie Yuan Hong die Bedeutung der Namenlehre für Geschichtsschreibung bzw. die Kultur versteht.

## 4.2. Das Symbol der chinesischen Kultur

Es gibt keinen anderen Text in der Zeit der Wei-Jin, in dem wie im HHJ die Bedeutung und Funktion der Namenlehre so häufig erläutert wird. Durch die Darlegungen dieses Begriffs kann man nicht nur Yuan Hongs Verständnis der Bedeutung der Namenlehre erfahren, sondern auch seine Erwartung der Funktion der Namenlehre herauslesen. Von den anderen Geschichtsschreibern, die sich mit den Geschichtsschreibungen der Späteren Han befassten, hat Yuan Hong sich unterschieden, indem er die Verteidigung der Namenlehre als wichtige Aufgabe der Geschichtsschreibung betrachtet. Schon am Anfang des berühmten Vorworts der HHJ wurde diese Aufgabe deutlich aufgestellt:

Die Geschichtsschreibung und Überlieferung entstehen, damit man das Altertum und die Gegenwart durchdringend versteht und die Namenlehre festigt.<sup>1</sup> 夫史傳之興，所以通古今而篤名教也。

Er meint, dass die grundlegende Motivation, die die alten herausragenden Geschichtsschreiber – wie Zuo Qiuming, Sima Qian und Ban Gu – geleitet hat, gerade in der Verteidigung der

---

<sup>1</sup> HHJ, „Vorwort“, 1.

Namenlehre bestehe, obwohl sie diesen Punkt wahrscheinlich noch nicht bemerkt hatten. Was allerdings immer vernachlässigt wird, ist, dass das Vorbild der Geschichtsschreibung, das Yuan Hong seinem Standard gemäß bewundert, hierbei noch nicht erwähnt wurde. Erst in seinem Kommentar zur Annalen des Jahres 151 (des ersten Jahres der Regierungsperiode „Yuanjia 元嘉“ des Kaisers Huan) hat er aufwiesen, was ihm die ideale Geschichtsschreibung bedeutet:

Die *Frühlings- und Herbstannalen* verzeichneten die Erfolge von Qi und Jin, und Zhongni lobte die Verdienste des Guan Zhong dabei. Dadurch umfasste er Auf- und Niedergang und umriss die Namenlehre.<sup>1</sup> 《春秋》書齊、晉之功，仲尼美管仲之勛，所以擴囊盛衰，彌綸名教者也。

Unserer vorherigen Untersuchung zufolge war die Idee der „Namenlehre“ mittlerweile noch nicht entstanden, als die *Frühlings- und Herbstannalen* verfasst wurde. Warum glaubt Yuan Hong denn, dass sie die Idee der Namenlehre beinhaltet? Um diese Frage zu beantworten, soll man sein Verständnis der Namenlehre verdeutlichen. Wieso wurden die Hegemonien des Herzogs Huan von Qi und des Wen von Jin, sowie Guan Zhong, der als Kanzler bei der Hegemonie des Herzogs Huan von Qi die entscheidende Rolle gespielt hatte, von den *Frühlings- und Herbstannalen* und Konfuzius groß bewundert? Der Grund liegt daran, dass diese Männer die nachhaltig stabile Politikordnung erfolgreich errichtet hatten. Konfuzius erkannte deutlich, welche Ansprüche wegen der Situation durch Kompromiss aufgegeben werden kann, und welche Prinzipien bzw. Grundlagen man immer halten muss. Für Konfuzius sei die Anerkennung der stabilen Hegemonien im Vergleich zu den jahrelangen Kriegen selbstverständlich ein akzeptierbarer Kompromiss, obgleich er die Abneigung dagegen hat, dass die mächtigen Fürsten die allerhöchste Macht des Himmelssohns der Zhou-Dynastie schwächen. Bekanntermaßen hat Konfuzius an Guan Zhong hatte Konfuzius viele Kritiken gelegt – wie „kleine Kapazität“, „nicht sparsam“ und „die Riten nicht verstehen“ (LY: 3.22) – aber er glaubt, dass dieser Qi-Kanzler trotzdem bewunderungswürdig sein solle. Deshalb lobte er ihn mit „Menschlichkeit“ (LY: 14.16,17). Er sagte, „Ohne Guan Zhong würden wir noch [wie Barbaren] die Haare ungebunden tragen und unsere Kleidung nach links knöpfen“ (LY: 14.17). Selbst Guan Zhong, der „die Riten nicht verstand“, kann als „Menschlichen“ zählen,

---

<sup>1</sup> HHJ 21/401.

was das „Ungehindertsein“ des Konfuzius darstellt: Die Verdienste des Qi-Kanzlers könne nicht wegen seiner Verachtung der Riten hinweggeredet werden, weil er in größerer Bedeutung zur Verteidigung der „Kulturgrenze“ zwischen Mittelland und Barbaren beigetragen hat. Diese Kulturgrenze wurde bei Yuan Hong gerade als die „Namenlehre“ verstanden. Der Auffassung des Konfuzius zufolge sei die Beiträge zweifellos wichtiger als persönliche Tugenden. Die höchste Identität der Kultur des Mittellandes besteht vor allem in der Beziehung zwischen Fürsten und Untertan, Vater und Sohn, wie Yuan Hong folgendermaßen behauptet:

[Die Beziehung zwischen] Fürst und Untertan, und die [zwischen] Vater und Sohn, sind die Wurzel der Namenlehre.<sup>1</sup> 君臣父子，名教之本也。

Diese Behauptung kommt wieder zur Grundlage des Zuständigkeitsbereiches der Namen zurück und erfasst tatsächlich den Kern der Namenlehre. Dass Yuan Hong betont, dass Konfuzius die Verdienste von Guan Zhong gelobt hatte, und dass er dieses Loben mit der Namenlehre verbindet, hat nicht nur seine Sorge für die schlimme Lage der Jin-Dynastie geäußert, welche mittlerweile die orthodoxe Han-Kultur repräsentierte, aber wegen der militärischen Bedrohung der nördlichen „Barbaren“ bereits nach dem südlichen Ufer des Yangtze-Flusses umgesiedelt war, sondern auch auf eine bedeutende Verlegung bzw. Erweiterung der Konnotation der Namenlehre hingewiesen: von den Behandlungen der Technik der Regierung bzw. die politischen und gesellschaftlichen Ethiken innerhalb des chinesischen Reiches zur Identität der Han-Kultur bzw. zum Unterschied zwischen „Mittelland“ und „Barbaren“. Die Namenlehre bezieht sich nun schon auf die Orthodoxe der chinesischen Kultur, insbesondere beim Disput über die Legitimität der späteren Regierung der Nomaden, oder beim Selbstschutz gegen die Herausforderung bzw. Bedrohung der fremden Lehren bzw. Kulturen. Dieses Thema wird im Schlusskapitel weiter behandelt.

#### 4.3. Die durch „von-sich-aus-so-Sein“ transformierte Namenlehre

---

<sup>1</sup> HHJ 26/509.



Als Geschichtsschreiber, der im Kontext des Disputs der Dunkel-Lehre lebte, musste Yuan Hong ebenso die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein behandeln. Wie gesagt seit der Westlichen-Jin-Zeit widmeten sich immer mehr Gebildeten der Vereinigung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein. Bei der Verfassung der HHJ hatte Yuan Hong die Legitimität des Ursprungs von Namenlehre erläutert. Nachdem er wie oben zitiert behauptet, dass die Beziehung zwischen Fürsten und Untertan sowie zwischen Vater und Sohn die Wurzel der Namenlehre sei, sagt er weiter:

Also worauf zielt die Schöpfung der Namenlehre ab? Wahrscheinlich nimmt sie das Wesen des Himmels und der Erde als Standard, und untersucht die Regel des von-sich-aus-so-Seins. [Die Weisen, die Hersteller der Namenlehre] simulierten und diskutierten [diese Regel], um ihre Namen herzustellen, folgten [dieser Regel], um die Lehre zu verbreiten, und identifizierten Dinge und vollendeten Geräte, um [alle] Dinge unter dem Himmel zu verknüpfen.<sup>1</sup> 然則名教之作，何謂者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成器，以通天下之物者也。

Yuan Hong hat den Prozess der Herstellung des Namens wiederholt: Die frühesten Namen wurden so hergestellt, indem die Weisen der die Anordnung und Verstellung der himmlischen Regel nachahmten. Dieser Prozess weist deutlich auf, dass die Namenlehre auf dem von-sich-aus-so-Sein beruht. Der Prozess von der Herstellung der Namen zur Entstehung der Namenlehre gehört selbstverständlich zu den menschlichen Angelegenheiten. Nachdem die Namen bzw. die durch Namen Zugewiesenen zur Verfügung standen, muss man dies weiter durch „Befolgung“ in die Erziehung einführen. Diese „Befolgung“ bezieht sich auf die häufig erwähnte Technik „Einforderung der Realität durch Befolgung des Namens“. Wie im ersten Kapitel dieser Arbeit erläutert besteht der erste Schritt der Herstellung der Namen in der astrologischen Beobachtung. Anschließend ist erst möglich, die verschiedenen Menschen nach ihren jeweiligen Talenten (oder „xingfen“, mit dem Wort von Guo Xiang), an den angemessenen politischen und gesellschaftlichen Stellen einzusetzen. D.h., sowohl die „Identifizierung der Richtungen und Berichtigung der Positionen“ (*bianfang zhengwei* 辨方正位) als auch die „Identifizierung der Dinge und Vollendung der Geräte“ (*bianwu chengqi* 辯

---

<sup>1</sup> HHJ 26/509.

物成器) sind die Aufgabe der Hersteller der Namen. Ansonsten sollen sie nicht mehr sorgen.<sup>1</sup> Diese Darlegung übereinstimmt auch mit der Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertanen. Auf dieser Grundlage entwickelte Yuan Hong das politische Modell der Namenlehre weiterhin in einer anderen Richtung. Über das bekannte Gegensatzpaar, die vorher diskutierten „Herausgehen“ und „Bleiben“, sprach er so:

Als sich die Männer des Altertums mit politischen Angelegenheiten befassten, traten sie vorwärts, wenn [die Bedingungen] dies erlaubten, ansonsten hielten sie inne. Sie nahmen Ämter an, indem sie maßen, was ihnen [an Fähigkeiten] zugewiesen war. Wenn sie in diesem zugewiesenen Bereich an ihre Grenze stießen, dann zogen sie sich zurück.<sup>2</sup> 古之為士，將以兼政，可則進，不可則止。量分受官，分極則身退矣。

Das Schlüsselwort der obigen Belegstelle ist das Verb „Annehmen“. Die Homonyme *shou* 受 und *shou* 授 haben die gegensätzlichen Bedeutungen. In allermeisten überlieferten Texten spricht man vom Blickwinkel des Fürsten, und die Rede lautet deshalb häufig: „[Der Fürst] verleiht [den Menschen] die [angemessenen] Amtsstellen, indem er ihre Zugewiesenen misst 量分授官“. Die Forderung auf der anderen Seite – der Seite der Beamten – wird allerdings kaum betont. Diese umkehrte Betonung von Yuan Hong zeigt, dass die Überprüfung der Identität zwischen Namen und Realität nicht vom Fürsten allein abhängig sei. Wenn jeder Beamte ihre Talente selbst messe, und ihr „Zugewiesene“ erkenne, werde diese schwierige Arbeit groß vereinfacht.

Yuan Hong bemerkt noch die Notwendigkeit, die philosophische Grundlage der Namenlehre durch die Dimension des von-sich-aus-so-Seins zu verdeutlichen. Wenn man der Natur des Himmels und der Erde zuwiderläuft, kann die menschlichen Ethiken nicht angeordnet werden und nicht mehr überzeugend sein. Wenn man die Regel der Natur verliert, kann die Regierung ebenso nicht in Ordnung laufen. Die gewöhnlichen Menschen, die sich am „Zweig“ beim Lernen befinden, können nicht die Wurzel der Namenlehre erfassen und verwirren das Wesen des von-sich-aus-so-Seins.<sup>3</sup> Die Zerstörung der Namenlehre bedeute zugleich die Verletzung des von-sich-aus-so-Seins: Offensichtlich glaubt er, dass die Beiden eine Einheit bilden. Außer

---

<sup>1</sup> HHJ 3/42.

<sup>2</sup> ebd. 25/489.

<sup>3</sup> HHJ 26/509.

dem politischen Modell behandelt Yuan Hong auch die gesellschaftliche Dimension der Namenlehre, nämlich die rituellen Vorschriften bzw. die Moralvorstellung. Genauso wie viele Zeitgenossen, die sich sowohl in den Riten-Theorie als auch in der Dunkel-Lehre gut auskannten, betonte Yuan Hong ebenso, dass die Herstellung der Riten auf der natürlichen Emotion des Menschen beruhen sollte:

Was die Riten angeht, so ordnen sie das Herz und geben den Dingen Normen, man verwendet sie auf dem Weg des Menschen. Der Ursprung woher sie kommen, liegt in Liebe und Respekt für das von-sich-aus-so-Sein, entsteht in der Aufrichtigkeit des Herzens und entfaltet sich beim Verrichten der Werke [des Menschen]. Die Weisen folgten diesem so von sich aus Gegebenen und halfen ihrem Wesen und Zustand auf, schufen dafür schmückende Schriften und verbreiteten dies durch rituelle Gegenstände. Danach gab es deshalb die Abfolge von geehrt und niedrig, von nah und fern.<sup>1</sup> 夫禮者，治心軌物，用之人道者也。其本所由，在於愛敬自然，發於心誠而揚於事業者。聖人因其自然而輔其性情，為之飾文，而宣以禮物，於是有尊卑親疏之序焉。

Wie gesagt seitdem Dai Liang und Ruan Ji offenbar gegen die rituellen Vorschriften verstoßen hatten, stellt sich das Spannungsverhältnis zwischen der natürlichen Emotion des Menschen und die Riten immer heftiger dar. Obwohl die „Emotion“ (*qing* 性) oft als Gegensatz des „Wesens“ (*xing* 情) betrachtet wird, steht sie im Einklang mit dem von-sich-aus-so-Sein, wenn man die rituellen Vorschriften in die Diskussion einführt. Wesentlich gesagt ist dieses Spannungsverhältnis selbstverständlich ein Aspekt des Konflikts zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein – wie das zwischen Innerem und Äußerem, Herausgehendem und Bleibendem. Allerdings schien die Vermittlung des Konflikts zwischen Emotion und Riten viel leichter als die der anderen Gegensatzpaare zu sein. Bekanntermaßen bemühten sich viele Gelehrte der Wei-Jin Zeit darum, die Überzeugung der rituellen Vorschriften wieder zu errichten. Dafür mussten sie vor allem der Formalismus der Riten behandeln. Die traditionelle Diskussion über die „Wurzel der Riten“ kam daher wieder auf. Die Übereinstimmung der damaligen Gebildeten lautet, dass die Erstellung bzw. die Legitimität der rituellen Vorschriften darin bestehe, dass sie das Wesen und die Emotion des Menschen folgen muss. Solche Erkenntnis ist natürlich nicht neu, aber sie wurde in dieser Zeit wieder unterstrichen, damit man

---

<sup>1</sup> HHJ 13/257.

den Konfuzianismus und den Daoismus auszugleichen versucht. Bei Yuan Hong scheint die Interpretation dieses Themas zwar nicht systematisch zu sein, aber er hat auch darauf hingewiesen, dass die Legitimität der rituellen Vorschriften mit dem Ursprung der Namenlehre eng zusammenhängt: Dass die Riten den menschlichen Emotionen folgen müssen, zeigt es deutlich, dass die Namenlehre vom von-sich-aus-so-Sein stammt.<sup>1</sup>

Bei der Geschichtsschreibung von Yuan Hong bezieht sich das Wort *mingjiao* auf die unvergängliche Politik- und Gesellschaftsordnung, die nicht nur von dem von-sich-aus-so-Sein stammt, sondern auch darauf beruht. Als er das Ereignis kommentiert, dass Cao Pi 曹丕 (187-226) das Regime der Han-Dynastie usurpierte, bewunderte Yuan Hong die Weisen des Altertums, weil sie „die Namenlehre umfangreich errichtet hatten, um die Masse der Lebendigen in Ordnung zu bringen 大建名教以统羣生“. Er zeigt weiter darauf, dass die Errichtung der Namenlehre „in [der Beziehung zwischen] Himmel und Menschen zu verwurzelt, und tief in ihren Schlüssel eindringt 本諸天人而深其關鍵“.<sup>2</sup> Das ist ein systematisches Werk, das die Pflege und Verteidigung jedes Angehörigen der Gesellschaft braucht. Dass Yuan Hong große Erwartung an der Namenlehre hat, macht ihn selbst herausragend von den zeitgenössischen Geschichtsschreibern. Seine Behauptung, dass die Geschichtsschreibung der Verteidigung und Verbreitung der Namenlehre bewusst dienen solle, hat tiefen Einfluss auf die spätere Entwicklung der chinesischen Geschichtswissenschaft.

## 5. Zusammenfassung

Statt die Beziehung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein direkt zu erörtern, haben wir in diesem Kapitel mehrere kleine Themen behandelt, um zu untersuchen, wie das *mingjiao* im Kontext der Zeit der Wei-Jin – und zwar nachdem es wieder im überlieferten Text vorgekommen hatte – verstanden und verwendet wurde. Das „Ungehindertsein“, *da*, ist ein

---

<sup>1</sup> Über die Erörterung des Spannungsverhältnisses zwischen Emotion und Riten, ihre Vermittlung, sowie die Innovation der Lehre der Riten in dieser Zeit, Siehe *Shi yu zhongguo wenhua*, S.420-40; *Weijin xuanxue zhi xingcheng jiqi fazhan*. S.323-327.

<sup>2</sup> HHJ 30/589.

besonders wichtiger Begriff in der chinesischen Geistesgeschichte. Unsere Erörterung versucht aufzuzeigen, was für eine bedeutende Rolle *da* bei der Vermittlung des Spannungsverhältnisses zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein spielt. Durch die obige Darlegung wird gezeigt, dass *da* im Kontext der Wei-Jin Zeit am besten genauso wie das Wort *tong* mit einem Verneinungspräfix – „un“ – als „Ungehindertsein“ zu übersetzen ist. Diese Wortschöpfung scheint zwar auf Deutsch auf ersten Blick ein bisschen fremd zu sein, aber sie verrät tatsächlich das Wesen des Begriffs „da“ präzise: Nichts kann die *da*-Menschen durch oberflächlichen Gegensatz an irgendeinem Ort hindern bzw. aufhalten, genauso wie Guo Xiang sagt: „die *da*-Menschen sind nicht an einen einzigen Ort gebunden.“ Als Richard Mather den Begriff „*tong*“ als „unimpeded“ übersetzte, stellte er dieselbe Überlegung an. Nur diejenigen, die den richtigen Sinn von beiden, der Namenlehre und des Von-sich-aus-so-Seins, verstehen können, sind als *da*-Menschen zu bezeichnen; nur das Verhalten, die versucht, die Grundlagen beider Lehren zu identifizieren und die oberflächlich widersprüchlichen Darstellungen ihrer Zweigthesen auszugleichen, werden als *da*-Benehmen angesehen. Das erklärt auch, warum die Übersetzung „Ungehindertsein“ für *da* besser als „Freiheit“ ist: Obwohl *da* im Kontext der Wei-Jin Zeit tatsächlich auch die Bedeutung „Zwanglosigkeit“ enthält, handelt er nicht nur um eine willkürliche Wahl – worauf „frei“ (oder „Freiheit“) hindeuten würde.<sup>1</sup>

Das Gegensatzpaar „Herausgehen“ und „Bleiben“ beziehen sich auf zwei unterschiedlichen Lebensoptionen: die politischen Angelegenheiten zu bedienen oder als Einsiedler zu leben. Dieses Thema hatte sehr früh vorgekommen, aber wurde in der Wei-Jin Zeit als ein Aspekt des Konflikts zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein wieder diskutiert. Mit der Popularität des daoistischen Lebensstils in dieser Zeit wurde das „Bleiben“ natürlich gegenüber „Herausgehen“ bevorzugt, aber der Versuch, diese beiden Optionen auszugleichen, stellte sich mittlerweile auch auffällig dar. Yu Jun hat aufgezeigt, dass in einem guten Staat die Herausgehenden sowie die Bleibenden zu jener Zeit harmonisch wechseln können. Mit der Gestalt des „göttlichen Menschen“ hat Guo Xiang die zwei Typen auf derselben Persönlichkeit konzentriert.

---

<sup>1</sup> Balazs glaubt, dass die „Freiheit“ im Kontext des alten Chinas in meisten Fällen mit negativen Stimmungen verbunden sei: Anti-Ritualismus, Unmäßigkeit und Zügellosigkeit, Durchbruch. Auch hat er das „da“ und „tong“ zusammengesetzt und als „comuniant (kommunizieren)“, „pénétrant sans entraves (eindringen ohne Hindernis)“ verstanden. Siehe „révolte nihiliste“, S.48, Anm. 24.

Der Kommentar zum *Zhuangzi* von Guo Xiang hat noch jedem Individuum die Möglichkeit des „Ungehindertseins“ verliehen, indem er das „wesenhaft Zugewiesene“ zusammen mit zwei anderen Begriffen – „Ausreichen“ und „Angemessenheit“ in seine Interpretation eingeführt hat. Das durch Namen Zugewiesene, das *mingfen*, und das wesenhaft Zugewiesene, *xingfen*, zeigen beide auf, dass der individuelle Unterschied im Bereich des von-sich-aus-so-Seins und der Namenlehre zugleich beachtet werden soll. Guo Xiang hat einen weiteren Schritt getreten: Er hat nicht nur den Konflikt zwischen Namenlehre und das von-sich-aus-so-Sein vermittelt, sondern auch die Beiden identifiziert.

In verschiedenen Kontexten wurde *mingjiao* mittlerweile als Synonym der „rituellen Vorschriften“ bzw. „Ritualismus“, „Moralvorstellung“, „politischen Ordnung“ oder „Konfuzianismus“ verwendet. Die *Annalen der Späteren Han* von Yuan Hong zählen zu der Geschichtsschreibung, bei der die Bedeutung und Funktion der Namenlehre umfassend erörtert wird. Yuan Hong glaubt, dass eine der wichtigen Aufgaben der Geschichtsschreibung sei, die Namenlehre zu verteidigen und zu verbreiten. Durch seine Betonung, dass die Namenlehre ein Symbol sei, das China von den Barbaren unterscheiden kann, wurde die Konnotation der Namenlehre zur Identität der Han-Kultur erweitert. Man muss zwar bemerken, dass dieses Verständnis der Namenlehre vom geschichtlichen Hintergrund, dass die „fünf Barbaren Aufruhr in China machten“ (*wuhu luanhua* 五胡亂華), entstanden war, aber diese Erweiterung der Bedeutung der Namenlehre hat zweifellos tiefgreifenden Einfluss auf die spätere Zeit: Danach, sobald die Han-Kultur der Herausforderung der fremden Kultur begegnete – sowohl politisch als auch kulturell – spielte die Namenlehre die Rolle als Vertreter der Han-Kultur. In gewissem Sinn wird sie die „politische Korrektheit“, die nicht in Zweifel gestellt werden soll. Im folgenden Schlusskapitel wird dieser Punkt noch weiter dargelegt.

## Schlussfolgerung

Die Untersuchung dieser Arbeit ist einer groben zeitlichen Ordnung gefolgt: Vom Rückblick der frühen Zeit vor der Entstehung des Namens an, über den Disput der Namen-Gegenstands-Beziehung in der Vor-Qin-Zeit, über das politische Modell, das auf dem System des Zuständigkeitsbereichs beruhte, über die Reform durch Erziehung, die die *mingfen*-Theorie mit Lehrpraxis verband, über die Krise der Namenlehre am Ende der Späteren Han, bis zur Verdeutlichung der philosophischen Grundlage der Namenlehre im Kontext der Wei-Jin-Zeit. Hier muss die Verwendung der „Namenlehre“ und des *pinyin*-Buchstabierens „mingjiao“ erklärt werden. In dieser Arbeit wird das *mingjiao* normalerweise als Namenlehre auf Deutsch übersetzt. Wenn die „Namenlehre“ verwendet, bezieht sie sich auf die Idee, die Lehre bzw. menschliche Reform durch Namen zu schaffen. Die Entstehung dieser Idee hatte einen langen Vorbereitungsprozess erfahren, der in der Han-Zeit soweit erledigt wurde. Wenn die *pinyin*-Form „mingjiao“ verwendet wird, steht es doch nur für das chinesische Wort, das in der Bedeutung der „Lehre durch Namen“ erst in der Wei-Jin-Zeit in überlieferter Literatur erschien.

Manche Gelehrten glauben auch, dass die Namenlehre nicht nur auf eine Idee, sondern auch auf einen dynamischen Prozess der Erziehung bzw. die Änderung der gesellschaftlichen Sitte und des menschlichen Gedankens.<sup>1</sup> Diese Arbeit stimmt damit überein, und deswegen befasst sich sowohl mit den betreffenden philosophischen Disputen als auch den historischen Berichten, die diesen Prozess protokolliert haben. Die Synthese von philosophischen und geschichtlichen Erforschungen stellt sich konzentrierend im dritten Kapitel dar: Einerseits haben wir erläutert, dass die *mingfen*-Theorie in der Han-Zeit ausgereift geworden ist; Andererseits wird dargelegt, wie die örtlichen Beamten die Erziehung, die auf der konfuzianischen Ethik bzw. *mingfen*-Theorie beruhte, für die lokalen einfachen Menschen entfaltet hatten, indem wir die Lehre als einen „dynamischen Prozess“ beobachteten. Bis zur Wei-Jin-Zeit wurde der Umriss der

---

<sup>1</sup> Liu Kangde, S.63f.

Namenlehre soweit festgelegt, aber auf ihre weitere Entwicklung soll noch knapp ausgeblickt werden. Die unerledigte Frage am Ende des letzten Kapitels, wie die Namenlehre sich mit der Identität der Han-Kultur verbunden hatte, ist in dieser Schlussfolgerung zunächst zu behandeln. Als ein komplexer Begriff hat die Namenlehre die Ideen verschiedenen Lehren verschmolzen. Deshalb ist eine Zusammenfassung von der Perspektive der Lehrentwicklung für ein tieferes Verständnis unseres Forschungsgegenstands auch hilfreich. Zuletzt versuche ich, den Inhalt und Umfang des Begriffs *mingjiao* zu beschreiben und festzulegen. Genau genommen zählt dieser Versuch zwar nicht zur „Definition“, aber solche Beschreibung gilt zumindest als komprimierte Erklärung dieser Idee und Schlussfolgerung unserer Hauptfragestellung: Was ist eigentlich die Namenlehre?

## 1. Die Erweiterung der Konnotation der Namenlehre: Die Errichtung der kulturellen Identität

Im letzten Kapitel wird bereits erwähnt, dass Yuan Hong glaubte, die Bewunderung des Verdienstes von Guan Zhong als das „Umreißen der Namenlehre“ gelte. Daraufhin wird die erweiterte Orientierung der Namenlehre hingedeutet: Als die einheimische Kultur dem Konflikt gegen fremde Kulturen begegnet, bezieht sich das *mingjiao* auf die „orthodoxe“ Han-Kultur. Diese erweiterte Bedeutung wurde in der Nachwelt öfters verwendet. Durch die folgenden zwei typischen Fälle hoffe ich einen Ausblick auf dieses Thema anzubieten.

### 1.1. Die Kritik an Shan Tao

Shan Tao hatte – wie wir erfahren haben – Ji Shao, dem Sohn von Ji Kang, der von dem Sima-Regime hingerichtet worden war, in die Amtsstelle anzutreten, indem er ihn überzeugte, „Auch



der Himmel, die Erde und die vier Jahreszeiten haben die Zu- und Abnahme, wieso die Menschen nicht?“ Danach diente Ji Shao dem Sima-Regime mit Treue, und hatte sein Leben geopfert, um Kaiser Hui von Jin (Reg. 290-307) zu schützen. Sein Verhalten zählte unbestreitbar als ehrwürdigen Vorbild des „treuen Untertans“, und hatte den echten Sinn der Namenlehre gut erklärt. Theoretisch soll er mit Shan Tao, der ihn in die Amtsstelle eingeführt hatte, zusammen bewundert werden, aber die Beurteilungen der Nachwelt waren gegenteilig. Obwohl Shan Tao den Tod von Ji Shao überhaupt nicht voraussehen konnte, wurde er dennoch als „Erzverbrecher“ angesehen. Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682), der die große Änderung zwischen Ming und Qing-Dynastie erlebte, kritisierte Shan Tao heftig, indem er die Unterscheidung zwischen „Untergang eines Staates“ (*wang guo* 亡國) und „Untergang von allem unter dem Himmel“ (*wang tianxia* 亡天下) klargemacht hatte. Seiner Auffassung zufolge gelten die Worte von Shan Tao, mit denen er Ji Shao überzeugt hatte, als „Zerstörung der Gerechtigkeit und Verletzung der Lehre 敗義傷教“, weil er einen unerfahrenen Mann anstachelte, dem Regime, das seinen Vater getötet hatte, zu dienen. Gu Yanwu meinte, dass Shan Tao „der Urheber der schlimmen Reden“ gewesen sei, denn er „führte die Menschen unter dem Himmel dazu, keinen Vater zu haben“.<sup>1</sup> Die Fürst-Untertan- und die Vater-Sohn-Ethik begegnet hier eine Paradoxe, und die wichtig Frage kommt daher vor: Ob das Verhalten von Ji Shao, dass er als Untertan seinem Fürsten – doch zugleich dem Erzfeind, der seinem Vater getötet hatte – mit voller Treue diente, wirklich mit dem echten Sinn der „Namenlehre“ übereinstimmte?

Die Antwort auf diese Frage hängt selbstverständlich vom Verständnis der Namenlehre von Gu Yanwu ab. Da er glaubte, dass Shan Tao die Gerechtigkeit zerstört und die Lehre verletzt hatte, war er selbstverständlich nicht einverstanden damit, dass die Tat von Ji Shao zur richtigen „Treue“ zählte, weil diese oberflächliche „Treue“ auf der tatsächlichen Abfallen der Vater-Sohn-Ethik beruhte. Wenn Ji Shao als treuer Untertan bewundert werden könne, bedeutet es, dass der berühmte pietätvolle Mann, Wang Pou 王裒 (?-311), dessen Vater auch von der Sima-Familie hingerichtet wurde, aber der in seinem ganzen Leben dem befehdenden Regime

---

<sup>1</sup> Kapitel „Zhengshi 正始“. RZLJS, 13.723.

nie als gediente hatte, im Gegensatz zur „Treue“ stehen muss, was offensichtlich unannehmbar ist. Daraus zog Gu Yanwu die folgende berühmte Schlussfolgerung:

Deswegen weiß man erst seinen Staat zu schützen, wenn man weiß alles unter dem Himmel zu schützen. Was den Schutz des Staates angeht, so haben der Fürst und die Beamten, „die Fleischesser“ darüber nachzudenken. Was den Schutz von allem unter dem Himmel angeht, hat jeder einfache Mann trotz seiner Niedrigkeit Verantwortung dafür!<sup>1</sup> 故知保天下然後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣！

Die letzte Behauptung war so einflussreich, dass Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) ihren Geist zweihundert Jahre später auf acht Zeichen komprimierte, mit denen fast alle Chinesen vertraut sind: „Für Aufstieg und Untergang von allem unter dem Himmel hat selbst der einfache Mann die Verantwortung 天下興亡，匹夫有責!“<sup>2</sup> Die besondere Betonung des *tianxia*, allem unter dem Himmel, wies deutlich darauf hin, dass seine Wichtigkeit weit über die eines Staates, Regimes, oder einer Dynastie sei. Dabei sind allerdings noch zwei Fragen zu beantworten: Was bedeutet „der Schutz von allem unter dem Himmel“, und wie sollen die einfachen Menschen solche große Verantwortung übernehmen? Dafür muss erklärt, was der „Untergang von allem unter dem Himmel“ bedeutet. Am Anfang seiner Diskussion definierte Gu Yanwu:

Wenn das [Herrscher]geschlecht wechselt und die Bezeichnungen geändert werden, dann heißt dies Untergang des Staates. Wenn Menschlichkeit und Gerechtigkeit zum Erliegen kommen, so dass es so weit kommt, dass die Menschen die Bestien anführen, um [andere] Menschen zu fressen, oder die Menschen einander gegenseitig fressen, dann heißt das der Untergang von allem unter dem Himmel.<sup>3</sup> 易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

Dass „die Menschlichkeit und Gerechtigkeit zum Erliegen kommen“, ist die unvermeidliche Folge der „Zerstörung der Gerechtigkeit und der Verletzung der Lehre“. Im Vergleich zum Untergang eines Regimes löst der Zerfall der Han-Kultur und das Ethiksystem, das die Kultur prägt, ein größeres Bedauern aus. Dazu kommentierte Chen Yuan 陳垣 (1880-1971):

---

<sup>1</sup> RZLJZ, 13.722.

<sup>2</sup> Liang Qichao, „Tongding zuïyan 痛定罪言 (3)“. In: *Yinbingshi heji* 飲冰室合集. Peking, Zhonghua shuju. 1994. *Wenji* 文集, 33, S.9.

<sup>3</sup> RZLJZ, 13.722.

Tinglin (i.e. Gu Yanwu) betrachtet den Untergang eines einzelnen Herrschergeschlechts als Untergang des Staates, den Untergang der Ritenlehre aber als den Untergang von allem unter dem Himmel.<sup>1</sup> 亭林以亡一姓為亡國，以亡禮教為亡天下。

Wie gesagt ist die „Ritenlehre“ im Bereich der gesellschaftlichen Ethik gerade das Synonym der „Namenlehre“. Die Erklärung der Namenlehre von Gu Yanwu bezieht sich vor allem auf das Ideal der menschlichen Beziehungen: Die „Drei Hauptstränge“ und „Sechs Seidenenden“. Die Unterscheidung des „Untergangs des Staates“ und „Untergangs von allem unter dem Himmel“ erinnert uns an der Darlegung von Yuan Hong: Es handelte von der Identität der Han-Kultur. Der Hintergrund der Zeit, in der Gu Yanwu lebte, ist auch dem von Yuan Hong ähnlich: Yuan hatte die *Chroniken der Späteren Han* unter der militärischen Bedrohung der nordischen Nomaden verfasst, und Gu erlebt zu jener Zeit auch die starke psychologische Erschütterung, als das manjuische Regime sich in Peking errichtete. Die späteren Gelehrten – wie Liang Qichao und Yu Jiaxi – die für Gu Yanwu Anteilnahme empfanden, begegneten sogar einer nie zuvor da gewesenen Krise der chinesischen Kultur!<sup>2</sup> Diese Gelehrten hatten alle darauf hingewiesen, dass die „Ritenlehre“ bzw. „Namenlehre“ gut geschützt werden müssen, weil sie der Grundstein der chinesischen Kultur sind. Es liegt nahe, dass die Namenlehre von der ursprünglichen Bedeutung, die „Lehre durch Namen“, bereits zur kulturellen Identität erweitert wurde. Im *Ri Zhi Lu* wurde noch ein Kapitel gerade als „Mingjiao 名教“ betitelt, in dem Gu Yanwu einen Brief von Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052), dem berühmten Reformier der Nördlichen Song, an seinen Amtskollegen Yan Shu 晏殊 (991-1055), zitiert. In diesem Brief hatte Fan Zhongyan seine Sorge ehrlich ausgedrückt, dass sowohl Fürst als auch Untertan keine Orientierung hätten, wenn man die Namenlehre nicht mehr verehren würde. Dazu kommentierte Gu Yanwu:

---

<sup>1</sup> ebd. S.723.

<sup>2</sup> In seinem Kommentar zu Shan Tao hatte Yu Jiaxi die vorherige Kritik von Gu Yanwu mit einer langen Behandlung weiterhin entfaltet. Seine Kritik erschien noch schärfer als die von Gu zu sein, indem er erläuterte, dass Shan Tao versuchte nur, mittels der Rede vom *Buch der Wandlung* seine „böse Lehre“ weißzuwaschen. Wegen seiner Empfehlung diene Ji Shao dem Sima-Regime, was ihn die „Bestie, die ihren Vater sogar nicht kennt“, werden ließ. Siehe SSXYJS, 3.8.203f.

Wenn die Menschen die Bezeichnungen nicht mehr verschonen, ist die Macht der Weisen verloren.<sup>1</sup> 人不愛名，則聖人之權去矣。

Die Macht der Weisen bezieht sich auf den Grund, warum die Weisen als Vorbild genommen werden, und auch auf die Legitimität der sogenannten „Erbfolge des Rechten Weges“ (*daotong* 道統), auf die die Song-Konfuzianer großen Wert gelegt hatten. Die Interpretation von Gu Yanwu im Kapitel „Mingjiao“ zeigt auch auf, dass er diesen Begriff mit dem hanzeitlichen Auswahlssystem verbunden und als „Lehre durch Berühmtheit“ verstanden hatte. Gu pries die Regierungstechnik der Han-Dynastie, welche anhand der Berühmtheit die Menschen zum guten Benehmen anspornte. Obwohl er nichts über „Zuständigkeitsbereich des Namens“ behandelte, ist unbestreitbar, dass Gu Yanwu die Idee „Namenlehre“ als Symbol der orthodoxen Han-Kultur betrachtete, welches man schonen und mit Lob überschütten soll. In diesem Sinne zählte er ebenso als der „Verteidiger der Namenlehre“.<sup>2</sup>

## 1.2. *mingjiao* in der Auseinandersetzung zwischen Daoismus und Buddhismus

Als zweiter Beleg wird die Rolle der Namenlehre bei der Auseinandersetzung zwischen Daoismus und Buddhismus in der Zeit der Östlichen Jin und Süd-Dynastien (317-589) dargestellt. Nachdem die buddhistische Lehre an China gelandet und versucht hatte, mit der einheimischen Tradition zu verschmelzen, um sich im Kreis der chinesischen Gebildeten bzw. einfachen Menschen auszubreiten, ist die Konkurrenz zwischen den „drei Lehren“ – Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus – immer stärker geworden. Bis zur Zeit der Östlichen Jin und der Südlichen Dynastien bestand dieser Konflikt doch hauptsächlich in den Auseinandersetzungen zwischen Daoisten und Buddhisten. Die Sammlung der damaligen wichtigen buddhistischen Aufsätze, das von dem Buddhisten Seng You 僧祐 (445-518)

---

<sup>1</sup> RZLJZ, 13.735f. Seine Darstellung für die Konnotation der Namenlehre besteht hauptsächlich im Kapitel „Zhengshi“. Im Kapitel „Mingjiao“ gibt es jedoch keine erzählenswerte Erörterung darüber.

<sup>2</sup> Dazu s.a. Huang Rucheng 黃汝成, *Ri zhi lu jishi* 日知錄集釋. Shijiazhuang 石家莊, Huashan wenyi chubanshe 花山文藝出版社, 1990. S.600.

verfasste *Hongming ji* 弘明集, hat betreffende wertvolle Informationen über die Dispute zwischen den Beiden sowie die Rolle, die die Namenlehre dabei gespielt hatte, erhalten. Im Verlauf der gegenseitigen Ergänzung zwischen der konfuzianischen und daoistischen Lehre wurde die philosophische Grundlage der Namenlehre durch ihre Einheit mit dem von-sich-aus-so-Sein bereits überzeugend erörtert. Als ein verdeutlichter bzw. erneuerter Begriff konnte die Namenlehre nicht nur mit vielen daoistischen Ideen, die zuvor im Spannungsverhältnis mit dem Sinn der Namenlehre gestanden war, im Einklang koexistieren, sondern auch mit der neu hinzugekommenen buddhistischen Lehre mittels der drei Zeichen „jiang wu tong“ (Können sie nicht gleich sein?) eine Übereinstimmung erreichen.<sup>1</sup> Das bedeutet, dass die Namenlehre im Widerstreit keine Rolle als die „natürliche Genosse“ des Daoismus, der ursprünglich in China geboren war, sondern als die Hilfskraft, die die Beiden heranziehen und in Allianz stehen wollten.

Wie gezeigt standen viele Gegensatzpaare im Kontext der Wei-Jin-Zeit nach der Vermittlung der Spannung zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein nicht mehr im Widerspruch. Die buddhistischen Gelehrten hatten einige wirksame Redetechniken, die bei den früheren Diskussionen der Dunkel-Lehre geschaffen wurden, schnell erlernt und flexibel verwendet, was die Übereinstimmung zwischen Namenlehre und buddhistischer Lehre leicht zustande gebracht hatte. Der Buddhist Hui Yuan 慧遠 (334-416), z.B., lieh sich die Gegensatzpaare von „Innen“ und „Außen“, die Pei Kai und Guo Xiang für den Ausgleich der Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein erläutert hatten, aus und argumentierte, dass die Namenlehre, das Symbol der chinesischen Kultur, mit der buddhistischen Lehre problemlos koexistieren könne. Seine Zuversicht bestehe darin, dass die Beiden zu den zwei parallelen bzw. voneinander unabhängigen Bereichen, nämlich dem „Zu-Hause-Bleiben“ (*zaijia* 在家) und dem „Haus-Verlassen“ (*chujia* 出家) gehören:

Wenn man Hause bleibt und dem Gesetz folgt, zählt man zum Volk, das der Reform gehorcht, das von seiner Veranlagung her die Gewohnheiten nicht ändert und das in den Spuren wandelt, die mit denen innerhalb des Bereichs übereinstimmen. Deshalb hat man die Liebe, die zum Himmel gehört, und die Riten,

---

<sup>1</sup> Tang Zhangru, S.327.

mit denen man dem Herrscher dient.<sup>1</sup> 在家奉法，則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮。

Im Gegensatz dazu:

Wenn man das Haus verlässt, zählt man dann zu den Gästen außerhalb des Bereichs, deren Spuren bei den Dingen erlöschen.<sup>2</sup> 出家則是方外之賓，跡絕於物。

Trotz dieser Unterscheidung können die „Zu-Hause-Bleibenden“ und die das „Haus-Verlassenden“ im Einklang existieren. „Pietät“ und „Respekt“, z.B., die das „Zu-Hause-Bleibenden“ hochschätzen, sind ebenso die schönen Tugenden des „Haus-Verlassenden“. Das „Innen“ und „Außen“ wurde durch die Arbeit der Gebildeten der Dunkel-Lehre bereits im Sinne der Namenlehre vereinigt. Das „Innen“ bezieht sich natürlich die Gläubiger der Namenlehre, aber das „Außen“ bedeutet nicht nur die des von-sich-aus-so-Seins bedeuten, sondern auch die der buddhistischen Lehre. Darauf konnte die Namenlehre auf die gleiche Weise mit dem Buddhismus übereinstimmen. Hui Yuan erläutert:

Die buddhistische Doktrin und die Namenlehre, der aus der Soheit Gekommene (Tathāgata) und Yao und Konfuzius, haben zwar unterschiedliche Herkunft und Ziele, [aber sie haben] im Verborgenen aufeinander Einfluss. [Die Optionen von] Verlassen und Bleiben sind wirklich unterschiedlich, aber ihre letzte Erwartung ist identisch.<sup>3</sup> 道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同。

Dass sich die Buddhisten um die harmonische Koexistenz mit der Namenlehre bemühten, ist deutlich herauszulesen. Was den Versuch ermöglicht, soll der Arbeit der Vereinigung der Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein zugeschrieben werden: Erst nachdem ihre natürliche philosophische Grundlage weiter interpretiert wurde, besitzt die Namenlehre und Flexibilität, mit denen sie problemlos mit dem Buddhismus vermittelt werden konnte. Das erwies sich auch als der wichtige Schritt für das Ergebnis, dass die buddhistische Doktrin in der starken chinesischen Tradition einen Platz erfolgreich gefunden hat.

---

<sup>1</sup> „Shamen bujing wangzhe lun 沙門不敬王者論“, „Zaijia 在家“ (1). HMJJJ, 5.256.

<sup>2</sup> „Chujia 出家“ (2). ebd. 5.258.

<sup>3</sup> „Ti Ji bu jianying 體極不兼應“ (4). ebd. 5.262.

Als die einheimischen Ideen hatten die Namenlehre und die daoistische Lehre mehr Gründe, als Verbündete Schulter an Schulter zu kämpfen. Die Erläuterung der Vereinigung von Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein hatte diese Allianz bekräftigt, was keine weitere Erklärung braucht. Interessant ist, dass der Buddhismus, eine fremde Kultur, sich in der Auseinandersetzung mit Daoismus auch anhand der Namenlehre verteidigte. D.h., die Namenlehre spielte dabei die Rolle sowohl als Speer als auch als Schild für die beiden Seiten.<sup>1</sup> Bis zu dieser Zeit war die Namenlehre bereits ein Maßstab geworden: Jede neue Theorie, die in ihrer Legitimität im Kontext der chinesischen Tradition erlangen will, muss zuerst versuchen, den Ausgleich bzw. die Kompatibilität mit der Namenlehre zu erreichen. Im langen Verschmelzungsprozess vom Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus hatte die Namenlehre sich als wichtigen Knoten dargestellt, mit dem die drei Lehren gegenseitige Ideen absorbieren konnten. Die aus dem Buddhismus herkommende Einwirkung ist später auch als eine wichtige Quelle der Entstehung des Neokonfuzianismus der Song geworden.<sup>2</sup> Somit kann dieses Thema nur ein Ausblick bleiben.

## 2. Die theoretische Bildung der Namenlehre: Eine Zusammenfassung von der Perspektive der Geschichte der Gelehrsamkeit

### 2.1. Die Beziehung und Unterscheidung von Namenlehre, Ritenlehre und Konfuzianismus

---

<sup>1</sup> Ein typischer Beleg dafür ist der Disput, der von dem Traktat „Yixia lun 夷夏論“ von Gu Huan 顧歡 (420-483) ausgelöst wurde. Die betreffenden Erörterungen siehe Tang Zhangru, S.332f. Helwig Schmidt-Glintzer, *Das Hung-Ming Chih und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976. S.99-123.

<sup>2</sup> Tang Zhangru, S.335, 337.

Als Folgerung unserer Untersuchung soll die Rolle, die die konfuzianische Lehre bei der Herausbildung und Festlegung des Begriffs *mingjiao* verdeutlicht werden. Von der Lehre des frühen Konfuzianismus, der Richtigstellung der Namen, bis zur Detaillierung der *mingfen*-Theorie bzw. der politischen und gesellschaftlichen Ethiken in der Han-Zeit, hatten die konfuzianische Lehre zur Aufrichtung der Namenlehre sowohl theoretisch als auch praktisch beigetragen: Die Wichtigkeit der grundlegenden menschlichen Beziehungen – Fürst und Untertan, Vater und Sohn – wurden zuerst von Konfuzius berücksichtigt; Die Theorie der „Richtigstellung des Namens“ wurde von Konfuzius allerfrühestens aufgestellt und von Xunzi systematisch behandelt, was die Diskussionen über die Name-Gegenstand-Beziehung in der Zeit der Streitenden Reiche bereichert; Die vernünftigen Beamten, die meisten von denen an die konfuzianische Lehre glaubten, befassten sich selbstbewusst mit der Erziehung für die einfachen Menschen, wessen Inhalt auf den konfuzianischen politischen und familiären Ethiken beruhte; Das System der „Drei Hauptstränge“ und „Sechs Seidenenden“, das von den Han-Konfuzianern aufgestellt hatten, zielte darauf ab, das wichtige Prinzip der „Gegenseitigkeit“ bei den menschlichen Beziehungen durch die einseitige Treue zum Zuständigkeitsbereich jedes Individuums zu ersetzen. Dadurch hat die Namenlehre sich mit der konfuzianischen Lehre eng verknüpft. Auf der anderen Seite hat die Verehrung der rituellen Vorschriften den wichtigen Inhalt der konfuzianischen Ethik gebildet. Als die Gelehrten der Späteren Han gegen das gesellschaftliche Übel kämpften, richteten sie sich vor allem gegen die Divergenz zwischen Namen und Gegenstand. Der Formalismus der rituellen Vorschriften, die schon lange von ihren echten Sinnen abgewichen hatten, galt als der Hauptvertreter dieser Divergenz. Um die richtige Namenlehre zu verteidigen, verstießen manche gegen die formalen rituellen Vorschriften. Die angegriffene Namenlehre, die als Synonym der rituellen Vorschriften bzw. der sogenannten „Ritenlehre“ betrachtet und auf die gegensätzliche Seite des von-sich-aus-so-Seins gesetzt wurde, stellte sich als die Tarnung derjenigen dar, die keine echte Tugenden und Fähigkeiten besaßen, aber anhand der Berühmtheit großen Nutzen erlangten. Deshalb wurden die Namenlehre, Ritenlehre, rituellen Vorschriften und sogar die konfuzianische Lehre im Kontext des Endes der Späteren Han zusammen als eine Einheit angesehen, die in die Vertrauenskrise geraten war.



Was die Beziehung und den Unterschied zwischen Namenlehre und Ritenlehre angeht, ist bereits im vierten Kapitel dieser Arbeit verdeutlicht worden: Die Ritenlehre (*lijiao*) bezieht sich speziell auf den Bereich der gesellschaftlichen Ethiken der Namenlehre. Obwohl die „Riten“ auch von der Beziehung zwischen Fürsten und Untertan handeln, können sie allerdings die wichtigen Themen des politischen Modells – wie die Einsetzung der Beamten nach ihren jeweiligen Talenten bzw. die Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens – nicht umfassen. Daher liegt es nahe, dass die „Ritenlehre“ bloß ein Bestandteil der Namenlehre ist.

## 2.2. Die Beiträge der legalistischen und der Huang-Lao Schule zur Theorie der Zuständigkeitsbereiche des Namens

Bei den Diskussionen über die Name-Gegenstand-Beziehung stellte sich die „Richtigstellung der Namen“ von der konfuzianischen Lehre mehr als ein Ideal oder ein Hinweis dar. Es mangelte ihr offensichtlich an der methodologischen Behandlung. Diese Schwäche ist jedoch gerade der Vorzug der legalistischen Lehre. In der Zeit der Streitenden Reiche begannen die frühen Legalisten die Überprüfung der Identität zwischen Namen und Gegenstand als ernsthaftes Thema und Regierungstechnik zu erforschen und in der politischen Praxis auszuprobieren. Die „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“, die von den Legalisten und zeitgenössischen Huang-Lao Daoisten um Vereinfachung der Regierung aufgestellt wurde, hat ihre Gültigkeit durch den Verlauf der Geschichte der Streitenden Reiche überzeugend bewiesen.

Der schnelle Untergang der Qin-Dynastie hatte eine tiefgreifende Selbstprüfung innerhalb des Gelehrtenkreis ausgelöst. Damalige populäre Auffassung glaubte, dass die legalistische Lehre wegen ihrer Überbetonung der Bestrafung für das kurze Leben der Qin verantwortlich sei. Im Vergleich dazu erschien die Lehre von Huang-Lao milder und flexibler zu sein, und sie wurde daher zwischen der Konjunkturerholung am Anfang der Früheren Han als staatliche

Herrschaftsstrategie aufgenommen. Aufgrund von ihrer identischen Herkunft der legalistischen und Huang-Lao Lehre stimmten ihre Erstellung des politischen Modells miteinander überein. Die Theorie „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“, z.B., stellte sich auch als ein wichtiges Thema in der Behandlung der Huang-Lao-Texten. Im dritten Kapitel haben wir die Arbeitsteilung zwischen Fürsten und Untertan bzw. das politische Modell, dass der Fürst „nicht handeln“, und die Untertanen an jeweiliger Stelle ihre Fähigkeit vollständig entfalten sollen, mittels LSCQ und HNZ, die von der Huang-Lao Lehre tief geprägten enzyklopädischen Werke, im Einzelnen erörtert. Dieses Modell bildet den politischen Grundrahmen der Namenlehre, welches der Ansicht von Tang Yongtong zufolge gerade die Bedeutung der Namenlehre sei. Bevor die späteren Gebildeten der Dunkel-Lehre die gegenseitige Ergänzung zwischen Konfuzianismus und Daoismus ausführten, indem sie die Einheit der Namenlehre und des von-sich-aus-so-Seins begründeten, war der Versuch der Huang-Lao Lehre, eine Brücke zwischen „Nichts-Handeln“ und „Handeln“ aufzubauen, selbstverständlich der frühesten Ausgleich des Konfuzianismus und Daoismus gewesen: Was das „Nicht-Handeln“ des Fürsten angeht, hatte die Huang-Lao Behandlungen nicht nur die alte Idee des frühesten Daoismus angenommen, sondern auch mit dem höchsten politischen Ideal des Konfuzius, dass der Fürst sich wie der Polarstern an seinem Platz befindet, und die andere Sterne ihn umkreisen, übereingestimmt. Auf der Seite des Zuständigkeitsbereichs der Beamten, dass sie durch „Handeln“ ihre Fähigkeit vollständig entfalten sollen, erschien die Auffassung der Huang-Lao Daoisten nichts anders als die konfuzianische politische Behandlung zu sein. Im Vergleich zu der Dunkel-Lehre, die sich hauptsächlich mit der Legitimität der persönlichen verschiedenen Lebensoptionen – z.B. „innerhalb und außerhalb des Bereiches“ oder „Herausgehen und Zu-Hause-Bleiben“ – befasste, widmete sich die Huang-Lao daoistische Schule dem Ausgleich zwischen Konfuzianismus und Daoismus zweifellos auf einer höheren Ebene. Zu diesem Punkt hatte die frühe konfuzianische Lehre jedoch wenig beigetragen.

Unter der Atmosphäre des „reinen Gespräches“ der Wei-Jin Zeit, die durch die Diskussionen über die sogenannten „Drei Dunkel“ (*sanxuan* 三玄) – *Laozi*, *Zhuangzi* sowie das *Buch der Wandlungen* – charakterisiert wurde, konnten keine Gelehrte der Wei-Jin Zeit von der Arbeit, im Konflikt zwischen Namenlehre und von-sich-aus-so-Sein zu vermitteln, ausweichen. Die Gelehrsamkeitserfahrung damaliger Gebildeten weist auf, dass die beidseitigen Erkenntnisse

des Konfuzianismus und Daoismus die nötige Voraussetzung für den Versuch, die philosophische Grundlage der Namenlehre durch die Idee des von-sich-aus-so-Seins zu verdeutlichen. Die ursprünglichen Texte, auf denen die Behandlungen der Dunkel-Lehre beruhten, waren meistens die daoistischen Werke (wie der Kommentar zum *Laozi* von Wang Bi, der Kommentar zum *Zhuangzi* von Xiang Xiu und Guo Xiang, der Kommentar zum *Liezi* 列子 von Zhang Zhan 張湛, usw.). Ihre herausragende hermeneutische Technik, die sich von der Arbeit der kanonischen Kommentatoren der Han-Zeit unterschied, ließ ihre philosophischen Ideen zu der gleich wichtigen Stelle wie die der Urtexte kommen. Dass wir von der Perspektive der Lehrentwicklung beobachten, wie sich die Behandlungen der Namenlehre zwischen der kanonischen Lehre der Han-Zeit und der Dunkel-Lehre der Wei-Jin-Zeit verändert haben, wird im Folgenden erörtert.

### 2.3. Der Schwerpunkt der Darlegungen der Namenlehre wechselte von der Han- zur Wei-Jin-Zeit: Kurze Zusammenfassung von der Perspektive der Geschichte der Gelehrsamkeit

Was für einen Wechsel hatte der Schwerpunkt der Darlegungen der Namenlehre von der Han- zur Wei-Jin-Zeit erfahren? Zunächst wird die Schlussfolgerung aufgewiesen: Der Wechsel besteht in der unterschiedlichen Behandlungsfolge zwischen der Ontologie, die auf chinesisch normalerweise mit „Körper“ (*ti* 體) geschildert wird, und der Methodologie, die öfters als „Gebrauch“ (*yong* 用) bezeichnet wird. Die hanzeitlichen Konfuzianer legten mehr Wert auf den „Gebrauch“ der Namenlehre, während sich die Gebildeten der Dunkel-Lehre vor allem für den „Körper“ der Namenlehre interessierten. Im Folgenden wird das verdeutlicht.

Wie gesagt befassten sich die hanzeitlichen Gelehrten – besonders die Konfuzianer – mit der Aufrichtung des Namenlehresystems. Indem sie die traditionelle These „Richtigstellung der Namen“ mit der legalistischen Regierungstechnik „Einforderung des Gegenstands durch

Befolgung des Namens“ verschmolzen hatten, versuchten die Gelehrten die vielfältigen Namen möglichst präzise zu verwenden, und ihre logischen Andeutungen strikt festzulegen – Das zählt natürlich dazu, die „Richtigstellung der Namen“ in Praxis auszuführen. Als Resultat hatten die Erkenntnisse der Zeichen und Worte zusammen mit der Kommentarbeit zu kanonischen Werken einen ständigen Aufschwung erfahren. Diese berechtigten Namen haben die Grenze jedes „Gegenstands“ bestimmt, und auf die verschiedenen Ansprüche sowie Pflichten hingewiesen. Daher entstand die Idee des Zuständigkeitsbereiches (*fen*). Die Idee des Zuständigkeitsbereichs bildete den Hauptinhalt der Erziehung des einfachen Menschen in der Han-Zeit. Das bedeutet, die „Namenlehre“ – nicht als eine Idee oder Theorie, sondern als der Prozess der Erziehung – begann zu entstehen. In den Gedanken der Menschen, die am Ende der Späteren Han lebten, beziehe sich die „Namenlehre“ nicht nur auf eine Strategie der Regierung, sondern auch auf eine gesellschaftliche Überzeugung. Deshalb liegt es nahe, dass die Legitimität der Namenlehre mittlerweile bereits vollständig begründet wurde. Wenn die Namenlehre am Ende der Späteren Han nicht in die Vertrauenskrise geraten, und wenn sie nicht von der daoistischen Lehre bzw. der aufsteigenden Idee des „von-sich-aus-so-Seins“ herausgefordert worden wäre, würde es eigentlich nicht nötig, dass die späteren Gelehrten der Wei-Jin-Zeit die Rationalität bzw. Gültigkeit der Namenlehre weiter zu erörtern.

Wenn man aus der Perspektive der Methodologie der Gelehrsamkeit anschaut, stellt sich die Methodologie der kanonischen Gelehrsamkeit der Han-Zeit als Synthese dar. Sie befasste sich vor allem mit der Legitimität und des präzisen Gebrauches des Namens, und setzte die geheiligten Namen dann als Grundstein der menschlichen Beziehungen, um die allgemeine Gültigkeit der Namenlehre zu begründen. Erwähnenswert ist, dass die Richtigstellung der Namen nicht vor der Praxis der menschlichen Reform durch Erziehung stattfand. Die beiden Arbeiten – theoretische und praktisch – waren stattdessen gleichzeitig verlaufen. Auf der praktischen Ebene kümmerten sich die kanonischen Gelehrten der Han-Zeit in erster Linie um die Frage: „Wodurch wird die menschliche Reform durch Erziehung ermöglicht?“ Diese Bevorzugung hat nochmals aufgezeigt, dass die Han-Konfuzianer wenig Interesse an der „Ersten Philosophie“ hatten. Im Gegensatz dazu hatten die Gelehrten der Dunkel-Lehre die umgekehrte Betonung bei der Behandlung der Namenlehre dargestellt. Sie gingen von der Ontologie der Namenlehre aus, indem sie nach dem Wesen bzw. der Herkunft der Namenlehre

fragten. Statt den Gebrauch der Namenlehre zu diskutieren, widmeten sich die Meisten von ihnen der endlichen Erklärung der Legitimität der Namenlehre, indem sie die philosophische Grundlage der Namenlehre mittels der damalig populären Idee „von-sich-aus-so-Seins“ erläuterten. Dazu hatte Tang Yongtong eine präzise Beurteilung, dass die Besonderheit der Dunkel-Lehre darin bestehe, dass sie „von den konkreten Dingen wenig handelt, aber sich mit den abstrakten Grundsätzen befasst 略於具體事物而究心抽象原理“.<sup>1</sup>

Warum haben die Gebildeten der Wei-Jin-Zeit einen ganzen anderen Schwerpunkt bei der Behandlung der Namenlehre im Vergleich zu den hanzeitlichen Gelehrten gesetzt? Die Antwort bestehen m.E. in den folgenden zwei Aspekten: Einerseits wurden die Arbeiten – die Herstellung der Namen, die Richtigstellung der Namen und die Aufrichtung des Systems des Zuständigkeitsbereichs, das alle gesellschaftlichen Schichten umzufassen versuchte – bereits von den Han-Konfuzianern sowie den Gebildeten der früheren Zeit soweit erledigt wurden. Die Gebildeten der Wei-Jin-Zeit brauchten dies deshalb nicht mehr zu wiederholen. Andererseits erkannten sie auch deutlich, dass die tiefe Krise der Namenlehre nicht nur von dem alten Problem – der Divergenz zwischen Namen und Gegenstand – verursacht wurde, sondern auch in dem oberflächlichen Gegensatz zu dem „von-sich-aus-so-Sein“, und zu der von ihm hingedeuteten kosmologischen Ordnung bestand. Deshalb lag die Hauptaufgabe der Gelehrten der Dunkel-Lehre Zeit nicht mehr daran, die Namenlehre auf der Ausführungsebene zu detaillieren <sup>2</sup> . Stattdessen konzentrierten sie sich auf eine reinere philosophische Auseinandersetzung, um die Legitimität der Namenlehre zu verdeutlichen und bekräftigen. Dieser Unterschied kann gut erklären, warum die Namenlehre als eine Idee in der Han- und Wei-Jin-Zeit in verschiedenen Orientierungen erläutert wurde.

---

<sup>1</sup> *Weijin xuanxue lungao*, S.19. Die Besonderheit der Gelehrsamkeit der Wei-Jin-Zeit kann auch erklären, warum die damaligen Gelehrten kurze und bündige Ausdrucksweise bevorzugten. In gewissem Maße kann das als einen Widerstand gegen die hanzeitliche Gelehrsamkeit betrachtet werden. Was ihr Interesse an der Ontologie der Namenlehre in der Behandlung der Dunkel-Lehre angeht, siehe auch Zhang Jinbo, S.65-68.

<sup>2</sup> Außer der Sophisten der Vor-Qin-Zeit, die sich mit den reinen logischen und linguistischen Problemen der Name-Gegenstand-Beziehung befassten, gehörten sowohl die konfuzianische Theorie „Richtigstellung der Namen“ als auch die legalistische und Huang-Lao-daoistische Behauptungen „Identifizierung zwischen Form und Namen“ und die „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ im Wesentlichen zur Methodologie. Das bedeutet, dass sie alle auf die praktische Ausführung bzw. den „Gebrauch“ abzielten.

## 2. Was ist eigentlich mingjiao?

Zum Schluss möchte ich versuchen, die Konnotationen des Begriffs *mingjiao*, die Namenlehre, zusammenzufassen:

a. Die Namenlehre beruht auf dem Prinzip der Identität von Namen und Gegenstand. Die konfuzianische „Richtigstellung der Namen“ und die legalistische „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung des Namens“ sind wichtige Methoden dafür, die Namen-Gegenstand-Beziehung zu überprüfen.

b. Ihr politisches Modell zeigt sich hauptsächlich in der Arbeitsteilung zwischen Fürst und Untertan: Der Fürst handelt in keinem konkreten Dienst, die Untertanen entfalten ihre Fähigkeiten an den angemessenen Stellen. Das heißt, dass jeder seinem Zuständigkeitsbereich entspricht.

c. In Bezug auf gesellschaftliche und familiäre Ethik bedeutet Namenlehre die rituellen Vorschriften, deren philosophische Grundlage und Rationalität in der menschlichen Natur bzw. dem „von-sich-aus-so-Sein“ liegen;

d. Bei der Begegnung mit fremden Kulturen wird die Namenlehre als Symbol der Han-Kultur betrachtet;

e. Besonders erwähnenswert ist, dass *mingjiao* in manchen Diskussionen auch als „Lehre durch Berühmtheit“ verstanden wird, insbesondere im Kontext des Endes der Späteren Han. Allerdings ist diese Bedeutung von *mingjiao* nur in einem engeren Bereich gültig. Namenlehre bedeutet im Wesentlichen die „Lehre durch/mit Namen“. Was diese „Namen“ angeht, erhält ihre Erklärung eine größere Plausibilität, wenn sie auf den „Zuständigkeitsbereich des Namens“ sowie die Methodologie der „Einforderung des Gegenstands durch Befolgung der Namen“ hinweist;

f. *Mingjiao* kann in manchen Kontexten durch „konfuzianische Lehre“, „Ritenlehre“, oder „rituelle Vorschriften“ ersetzt werden. Im Prozess der Entstehung und Festsetzung der Namenlehre nimmt der Konfuzianismus eine besonders wichtige Rolle ein, er spielt aber nicht die alleinige Rolle;

g. Weil das Wort „Lehre“ (*jiao* 教) auch ein Verb (lehren, erziehen) sein kann, handelt die Namenlehre auch von dem dynamischen Prozess, die menschliche Reform durch Erziehung auszuführen, wobei die Theorie der Zuständigkeitsbereiche den Kerninhalt bildet.

Die obigen sieben Punkte sind eine Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Arbeit. Obwohl der Begriff *mingjiao* nicht mit prägnanten Worten zu definieren ist, hoffe ich dennoch, dass diese Schlussfolgerungen Ursprung, Entstehung, Entwicklung und Verwendung des Begriffs der Namenlehre von ihren Anfängen bis zur Wei-Jin-Zeit plausibel und umfassend erläutern.

# Literaturverzeichnis

## 1. Ältere Sammlungen

- Baihutong shuzheng* 白虎通疏證. Chen Li 陳立. Peking: Zhonghua shuju. 1994.
- Baopuzi waipian jiaojian* 抱樸子外篇校箋. Yang Mingzhao 楊明照. Peking: Zhonghua shuju. 1997.
- Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證. Su Yu 蘇輿. Peking: Zhonghua shuju. 1992.
- Du Tongjian lun* 讀通鑒論. Wang Fuzhi 王夫之. Peking: Zhonghua shuju. 1975.
- Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注. Wang Liqi 王利器. Peking: Zhonghua shuju. 1981.
- Gaiyu congkao* 咳餘叢考. Zhao Yi 趙翼. Peking: Zhonghua shuju. 2006.
- Gongsun Long Zi xuanjie* 公孫龍子懸解. Wang Guan 王琯. Peking: Zhonghua shuju. 2007.
- Guodian chujian jiaoshi* 郭店楚簡校釋. Liu Zhao 劉釗. Fujian: Fujian renmin chubanshe. 2005.
- Guanzi jiaozhu* 管子校注. Li Xiangfeng 黎翔鳳. Peking: Zhonghua shuju. 2004.
- Guoyu jijie* 國語集解. Xu Yuangao 徐元鎬. Peking: Zhonghua shuju. 2002.
- Han Changli shi jinian jishi* 韓昌黎詩繫年集釋. Qian Zhonglian 錢仲聯. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1984.
- Han Changli Wenji Jiaozhu* 韓昌黎文集校注. Han Yu 韓愈. Ma Qichang 馬其昶 (korrigiert und kommentiert). Shanghai: Shanghai Guji chubanshe. 1986.
- Han Fei Zi jijie* 韓非子集解. Wang Xianshen 王先慎. Peking: Zhonghua shuju. 2007.
- Hanshi waizhuan jishi* 韓詩外傳集釋. Xu Weiyu 許維通. Peking: Zhonghua shuju. 1980.
- Hanshu*. Ban Gu 班固. Peking: Zhonghua shuju. 1962.
- Hanshu buzhu* 漢書補注. Wang Xianqian 王先謙. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 2008.
- Hanshu yiwenzhi Jiangshu* 漢書藝文志講疏. Gu Shi 顧實. Peking: Tsinghua Universität. Verlag. 2011.
- Hanyuanji* 翰苑集. Lu Zhi 陸贄. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1993.
- Hongmingji* 弘明集. Seng You 僧祐. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1991.
- Houhanshu*. Fan Ye 范曄. Peking: Zhonghua shuju. 1965.
- Huainanzi jishi* 淮南子集釋. He Ning 何寧. Peking: Zhonghua shuju. 1998.
- Ji Kang ji jiaozhu* 嵇康集校注. Dai Mingyang 戴明揚. Peking: Zhonghua shuju. 2014.



- Jinshu*. Fang Xuanling (u.a.) 房玄齡 (等). Peking: Zhonghua shuju. 1974.
- Laozi daodejing heshanggong zhangju* 老子道德經河上公章句. Peking: Zhonghua shuju. 1993.
- Liji zhengyi* 禮記正義. Sun Xidan 孫希旦. Peking: Zhonghua shuju. 1989.
- Liuzi Jiaoshi* 劉子校釋. Fu Yashu 傅亞庶. Peking: Zhonghua shuju. 1998.
- Lu Jiuyuan ji* 陸九淵集. Lu Jiuyuan 陸九淵. Peking: Zhonghua shuju. Peking: 1980.
- Lunheng jiaoshi* 論衡校釋. Huang Hui 黃暉. Peking: Zhonghua shuju. 2011.
- Lunyu jijie yishu* 論語集解義疏. He Yan 何晏, Huang Kan 皇侃. Version von Congshu jicheng chubian 叢書集成初編. Peking. 1991.
- Lunyu jishi* 論語集釋. Cheng Shude 程樹德. Peking: Zhonghua shuju. 1990.
- Lüshi chunqiu jishi* 呂氏春秋集釋. Xu Weiyu 許維遹. Peking: Zhonghua shuju. 2009.
- Mozi xiangu* 墨子閒詁. Sun Yirang 孫詒讓. Peking: Zhonghua shuju. 2007.
- Qianfulun jian jiaozheng* 潛夫論箋校正. Peng Duo 彭鐸. Peking: Zhonghua shuju. 2011.
- Qunjing pingyi* 群經評議. Yu Yue 俞樾. Version von Xuxiu sikuquanshu (XXSKQS) 續修四庫全書. Vol.178. Das Komitee der Zusammenschreibung der XXSKQS 續修四庫全書編纂委員會 (Hrsg.). Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 2002.
- Rizhi lu jiaozhu* 日知錄校注. Chen Yuan 陳垣. Hefei: Anhui Universität Verlag 安徽大學出版社. 2007.
- Rizhilu jishi* 日知錄集釋. Huang Rucheng 黃汝成. Shijiazhuang: huashan wenyi chubanshe 花山文藝出版社. 1990.
- Ruanji ji jiaozhu* 阮籍集校注. Chen Bojun 陳伯君. Peking: Zhonghua shuju. 1987.
- Sanguozhi*. Chen Shou 陳壽. Peking: Zhonghua shuju. 1959.
- Shangjun shu zhuizhi* 商君書錐指. Jiang Lihong 蔣禮鴻. Peking: Zhonghua shuju. 1986.
- Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證. Yan Ruoku 閻若璩. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1987.
- Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注. Yuan Ke 袁珂. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1980.
- Shiji*. Sima Qian 司馬遷. Peking: Zhonghua shuju. 1959.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Ruan Yuan 阮元. Li Xuqin 李學勤 (Hrsg.) Peking: Peking Universität Verlag. 2007.
- Shishuo xinyu jianshu* 世說新語箋疏. Yu Jiaxi 余嘉錫. Peking: Zhonghua shuju. 2007.
- Shuihudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組(Hrsg.). Peking: Wenwu chubanshe. 2001.
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字注. Xu Shen 許慎 (verfasste); Duan Yucai 段玉裁 (kommentierte). Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe. 2010.
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Zhu Xi 朱熹. Peking: Zhonghua shuju. 1983.

- Su Shi wenji* 蘇軾文集. Su Shi 蘇軾. Peking: Zhonghua shuju. 1986.
- Wang Bi Ji Jiaoshi* 王弼集校釋. Lou Yulie 樓宇烈. Peking: Zhonghua shuju. 1980.
- Wang Zhongji* 汪中集. Wang Zhong 汪中. Taibei: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo 中央研究院中國文哲研究所. 2000.
- Wenshi Tongyi* 文史通義. Zhang Xuecheng. Shanghai: Shanghai Guji chubanshe. 2008.
- Wenzi jiaoshi*. 文子校釋. Li Dingsheng 李定生, Xu Huijun 徐慧君. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 2004.
- Wuhe ji* 無何集. Xiong Bolong 熊伯龍. Peking: Zhonghua shuju. 1979.
- Xie Lingyun ji jianshi* 謝靈運集箋釋. Zhang Zhaoyong 張兆勇. Peking: Shehui kexue chubanshe. 2017.
- Xinshu jiaozhu* 新書校注. Yan Zhenyi 閻振益, Zhong Xia 鍾夏. Peking: Zhonghua shuju. 2000.
- Xunzi jijie* 荀子集解. Wang Xianqian 王先謙. Peking: Zhonghua shuju. 1988.
- Yantielun jiaozhu* 鹽鐵論校注. Wang Liqi 王利器. Peking: Zhonghua shuju. 1992.
- Yanzi chunqiu yizhu* 晏子春秋譯注. Sun Yanlin 孫彥林, Zhou Min 周民 und Miao Ruosu 苗若素. Shandong: Qilu shushe 齊魯書社. 1991.
- Yinbingshi heji* 飲冰室合集. Liang Qichao 梁啟超. Peking: Zhonghua shuju. 1994.
- Zengguofan jiaxun* 曾國藩家訓. Zeng Guofan 曾國藩. Hunan: Yuelu shushe. 2001.
- Zhenglun jiaozhu, Changyan jiaozhu* 政論校注, 昌言校注. Sun Qizhi 孫啟治. Peking: Zhonghua shuju. 2013.
- Zhoushu* 周書. Linghu Defen 令狐德棻(u.a.). Peking: Zhonghua shuju. 1974.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Guo Qingfan 郭慶藩. Beijing: Zhonghua shuju. 1961.

## 2. Sekundärliteratur:

- Arbuckle, Gary: *Restoring Dong Zhongshu: An experiment in historical and philosophical reconstruction*. Vancouver: The University of British Columbia. 1991.
- Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*. (Hrsg. von Hans van Ess). München: C.H.Beck Verlag. 2001.
- Cao Feng 曹峰: *Zhongguo gudai ming de zhengzhi sixiang yanjiu* 中國古代“名”的政治思想研究. Shanghai: shanghai guji chubanshe. 2017.
- Chen Guying 陳鼓應: *Laozi zhuyi ji pingjie* 老子注譯及評介. Peking: Zhonghua shuju. 1984.
- *Huangdi Sijing jinzhujinyi* 黃帝四經今注今譯. Peking: Shangwu yinshuguan. 2007.

- *Zhuangzi jinzhujinyi* 莊子今注今譯. Peking: Shangwu yinshuguan yinshuguan. 2007.
- Chen Mengjia 陳夢家: *Chen Mengjia xueshu lunwenji* 陳夢家學術論文集. Peking: Zhonghua shuju. 2016.
- Chen Yinke 陳寅恪: *Jinmingguan conggao chubian* 金明館叢稿初編. Peking: Sanlian shudian. 2001.
- Creel, Herrlee G.: *Confucius: The Man and the Myth*. New York: The John Day Company. 1949.
- *The Origins of Statecraft in China*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1970.
- *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago und London: The University of Chicago Press. 1974.
- Debon, Günther: *Lao-tse Tao-Te-King*. Ditzingen: Reclam. 2016.
- Ding Yuanming 丁原明: *Huanglaoxue lungang* 黃老學論綱. Jinan: Shandong Universität Verlag. 1997.
- Ernst Cassirer: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1970.
- Fang Yong 方勇: *Zhuangzi Xueshi* 莊子學史. Peking: Renmin chubanshe. 2008.
- Feng Youlan 馮友蘭: *Sansongtang quanji* 三松堂全集. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe. 2001.
- *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編. Peking: Renmin chubanshe. 2007.
- Fudan daxue wenshi yanjiuyuan 復旦大學文史研究院 u. die Redaktion von Zhonghua shuju (hrsg.): *Youqi Huming* 龐啟戶明: *Fudan wenshi jiangtang* 復旦文史講堂 (5). Peking: Zhonghua shuju. 2013.
- Frazer, James George: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company. 1944.
- Gassmann, Robert H.: *Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen*. Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris: Peter Lang. 1988.
- Ge Zhaoguang 葛兆光: *Zhongguo sixiang shi* 中國思想史. Shanghai: Fudan Universität Verlag. 2013.
- Graham, A.C.: *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court. 1989.
- *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hongkong: The Chinese University Press. London: School of Oriental and African Studies, University of London. 1978.
- Gu Jiegang 顧頡剛: *Gu Jiegang quanji* 顧頡剛全集. Peking: Zhonghua shuju. 2010.

- Guo Moruo 郭沫若: *Guo Moruo quanji*. (Geschichtlicher Band) Peking: Renmin chubanshe. 1992.
- Hachette (hrsg.): *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette. 1871-1877.
- Henricks, Robert G.: *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essay of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton University Press. 1983.
- Holzman, Donald: *La vie et la pensée de Hi K'ang (223-262 AP. J.-C.)*. Leiden: E.J.Brill. 1957.
- Hou Xudong 侯旭東: *Beichao cunmin de shenghuo shijie – chaoting, zhouxian yu cunli* 北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里. Peking: Shangwu yinshuguan. 2015.
- Hu Houxuan 胡厚宣: *Jiaguxue shangshi luncong chuji* 甲骨學商史論叢初集. Shanghai: Shanghai shudian. 1989.
- Hu Shi 胡適: *Hu Shi quanji* 胡適全集. Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe. 2003.
- The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai: The Oriental Book Company. 1922.
- Jing Shuhui 景蜀慧: *Weijin shiren yu zhengzhi* 魏晉詩人與政治. Peking: Zhonghua shuju. 2007.
- Knoblock, John: *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Stanford: Stanford University. 1988.
- Knoblock, John und Riegel, Jeffrey: *The Annals of Lü Buwei*. Stanford: Stanford University Press. 2000.
- Köster, Hermann: *Hsün-tzu*. Kaldenkirchen: Steyler Verlag. 1967.
- Li Fan 李帆 (Hrsg.): *Zhongguo jindai sixiangjia wenku: Band des Liu Shiwei* 中國近代思想家文庫: 劉師培卷. Peking: Renmin Universität Verlag. 2015.
- Li Ling 李零: *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考. Peking: Dongfang chubanshe. 2001.
- Zhongguo fangshu xukao* 中國方術續考. Peking: Dongfang chubanshe. 2001.
- Liu Yiqun 劉貽群 (hrsg.): *Pangpu wenji* 龐樸文集. Shandong Universität Verlag. 2005.
- Loewe, Michael: *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*. Leiden, Boston: Brill. 2011.
- Ma, Tsang Wing: *Scribes in Early Imperial China*. Proquest. 2017.
- Makeham, John: *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. Albany: State University of New York Press. 1994.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft, 2016.
- Mather, Richard B.: *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: Minnesota university press. 1976.
- Moritz, Ralf: *Gespräche*. Frankfurt am Main: Röderberg. 1983.

- Onozawa, Seiichi 小野沢精一 (et al.), *Ki no shiso 気の思想*. Tokyo, Tokyo daigaku shuppan kai 東京大学出版会, 1978.
- Perleberg, Max: *The Works of Kung-sun Lung-tzu*. Hongkong: Local Printing Press. 1952.
- Pines, Yuri: *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*. New York: Columbia University Press. 2017.
- Pi Xirui 皮錫瑞: *Jingxue lishi 經學歷史*. Peking: Zhonghua shuju. 1981.
- Qian Mu 錢穆: *Guoshi dagang 國史大綱*. Peking: Shangwu yinshuguan. 2010.
- Qian Zhongshu 錢鍾書: *Guanzhuibian 管錐編*. Peking: Sanlian shudian. 2001.
- Qiu Weijun 邱為君: *Ziran yu mingjiao: Hanjin sixiang de zhuanzhe 自然與名教—漢晉思想的轉折*. Taipei: Daoxiang chubanshe. 2010.
- Ren Jiyu 任繼愈: *Zhongguo zhexue shilun 中國哲學史論*. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe. 1981.
- Queen, Sarah A.: *From chronicle to canon: The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. New York: Cambridge University Press. 1996.
- Schwartz, Benjamin I.: *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press. 1985.
- Schmidt-Glintzer, Helwig: *Das Hung-Ming Chih und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1976.
- Durrant, Stephen; Li, Wai-Yee; Mylan, Michael; van Ess, Hans: *The Letter to Ren An: Sima Qian's legacy*. Washington: University of Washington Press. 2016.
- Tang, Yijie 湯一介, *Guo Xiang yu weijin xuanxue 郭象與魏晉玄學*. Peking: Peking Universität Verlag. 2000.
- Tang Yongtong 湯用彤: *Weijin xuanxue lungao 魏晉玄學論稿*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 2001.
- Tang Zhangru 唐長孺: *Weijin nanbeichaoshi luncong 魏晉南北朝史論叢*. Peking: Zhonghua shuju. 2011.
- Takigawa Kametaroo 滝川亀太郎: *Shiji huizhu kaozheng 史記會注考證*. Shanghai: Shanghaiguji chubanshe. 2016.
- Tjan, Tjoe Som: *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Leiden: E.J.Brill. 1949.
- van Ess, Hans: *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v.Chr. - 220 n.Chr.): Die Alttexte-Neutexte-Kontroverse*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 1993.
- *Politik und Geschichtsschreibung im alten China: Pan Ma I-t'ung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 2014.

- Vogelsang, Kai: *Shangjun shu: Schriften des Fürsten von Shang*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. 2017.
- Waley, Arthur: *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin. 1949.
- Wang Guowei: *Guantang jilin* 觀堂集林. Peking: Zhonghua shuju. 2004.
- Wang Jiansong 王江松: *Guo Xiang getizhuyi zhexue de xiandai chanshi* 郭象個體主義哲學的現代闡釋. Peking: zhongguo shehuikexue chubanshe 中國社會科學出版社. 2008.
- Wang, Liqi 王利器: *Yantielun jiaozhu* 鹽鐵論校注. Peking: Zhonghua shuju. 1992.
- Wagner, Rudolf G.: *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press. 2000.
- *Language, Ontology and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press. 2003.
- *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press. 2003.
- Wen Gongyi 溫公頤: *Xianqin luoji shi* 先秦邏輯史. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe. 1983.
- Wilhelm, Richard: *Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Anaconda Verlag. 2011.
- *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf u. Köln: Eugen Diederichs Verlag. 1979.
- Xie Weiyang 謝維揚, Fang Xinliang 房鑫亮 (hrsg.): *Wang Guowei quanji* 王國維全集. Hangzhou: Zhejiang jiaoyu chubanshe. 2009.
- Yan, Buke 閻步克: *Yueshi yu shiguan: chuantong zhengzhi wenhua yu zhengzhi zhidu lunji* 樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集. Peking: Sanlian shudian, 2001.
- *Shidafu zhengzhi yansheng shigao* 士大夫政治演生史稿. Peking: Peking Universität Verlag.
- Yang Shuda 楊樹達: *Jiweiju jiawen shuo* 積微居甲文說. Taipei: 1974.
- Yu Yingshi 余英時: *Shi yu zhongguo wenhua* 士與中國文化. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe. 1987.
- *Lun tianren zhi ji* 論天人之際. Peking: Zhonghua shuju. 2014
- Zhang Ertian 張爾田: *Shi Wei* 史微. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe. 2010.
- Zhang Guangzhi 張光直: *Zhongguo Qingtong Shidai* 中國青銅時代. Peking: Sanlian shudian. 1983.
- *Zhongguo qingtong shidai (er ji)* 中國青銅時代(二集). Peking: Sanlian shudian. 1990.
- Zhang Taiyan 章太炎: *Guogu lunheng* 國故論衡. Shanghai: Shanghai guji Verlag. 2003.
- Zhang Zaoqun 張造群: *Lizhi zhi dao: Handai mingjiao yanjiu* 禮治之道：漢代名教研究. Peking. Renmin chubanshe. 2011.
- Zhong Tai 鍾泰: *Zhuangzi fawei* 莊子發微. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. 1988.

- Ziporyn, Brook: *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: State University of New York Press. 2003.
- Zürcher, Erik: *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill. 2007.

### 3. Zeitschriften und Aufsätze:

- Ames, Roger T.: „Wu-wei in ‚The Art of Rulership‘ Chapter of Huan Nan tzu: Its sources and philosophical orientations“. In: *Philosophy East and West*. Hawaii: University of Hawaii Press. Vol.31, No.2. (April 1981). S.193-213.
- Balazs, Étienne: „La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han“. In: *T'oung Pao*, Second Series, Vol.39, Livr. 1/3 (1950). S.83-131.
- „Entre Révolte Nihiliste et Évasion Mystique : les courants intellectuels en Chine eu III siècle de notre ère“, in: *Études asiatiques*, 2, 1948. S.27-55.
- Chen Lai 陳來: „Rufu, Ruxing, Rubian – Xianqin wenxian zhong ‚Ru‘ de kehua yu lunshuo 儒服,儒行,儒辯—先秦文獻中‘儒’的刻畫與論說 .“ In: *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰線. No.2 (2008). S.239-47.
- Csikszentmihalyi, Mark und Nylan, Micheal: „Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China. In: *T'oung Pao*, 2. Serie, Vol.89, Fasc. 1/3 (2003). S.59-99.
- Feng Youlan 馮友蘭: „Zhongguo zhi shehui lunli “中國之社會倫理. In: *Rujia lunli sixiang yanjiu* 儒家倫理思想研究. S.12-20.
- Franke, Wolfgang: „Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Konfuzius und Lau-dsi“ (übers. Shuo Ru von Hu Shi). In: *Sinica Sonderausgabe*. 1935. S.141-71.
- Fukano, Kochi 深野孝治: „Kadaiinn Cho “Loushi Jyutsui” nitsuite: hu “Loushi Jyutsui” Jyuuitsu Kou 賈大隱著《老子述義》について—附《老子述義》輯佚稿“. In: *Daisei Daigaku Daigakuyinn Kennkyuu Ronshyuu* 大正大學大學院研究論集. 14 (1990). S.175-85.
- Graham, A.C.: „How Much of Chuang-tzu did Chuang-tzu Write?“. In: *Journal of the American Academy of Religion*. 9.1980.
- Guan Feng 關鋒: „Zhuangzi ‚waizapian‘ chutan 莊子《外雜篇》初探“. In: *Zhexue yanjiu bianjibu* 哲學研究編輯部 (hrsg.): *Zhuangzi zhexue taolunji* 莊子哲學討論集. Peking: Zhonghua shuju. 1962.

- Harbsmeister, Christoph: „The Birth of Confucianism from Competition with the Organized Mohism.“ In: *Journal of Chinese Studies*. No.56 (Jan.2013). S.1-19.
- He Lin 賀麟: „Wulun guannian de xinjian tao 五倫觀念的新檢討“. In: *Rujia lunli sixiang yanjiu* 儒家倫理思想研究. (Hrsg. von Zeng Zhenyu 曾振宇) Peking: Zhonghua shuju. 2003. S.21-33.
- Hu Shi 胡適: „Shuo Ru 說儒“. In: *Hu Shi wencun* 胡適文存. Hefei: Huangshan shushe. 1996. Vol.4. S.1-58.
- Huo Shengyu 霍生玉: „Tangdai Yangjing Xingshi ji Jing Zi Duyin Kao 唐代楊倞行實及倞字讀音考“. In: *Guji yanjiu* 古籍研究. Anhui Universität. 2015(2). S.259-265.
- Liu Kangde 劉康德: „Weijin mingjiao yu ziran lunjian 魏晉名教與自然論箋“. In: *Kongzi yanjiu* 孔子研究. 1994(2). S.63-9.
- Mather, Richard B.: „The Controversy Over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties“. In: *History of Religions*. Nov 1, 1969. S.160-80.
- Pelliot, Paul: „Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes Chinois“. In: *Journal Asiatique*. Nr.2 (1913). S.451-69.
- Saiki Tetsuro 齋木哲郎: „guanyu Chunqiu fanlu de weishushuo 關於春秋繁露的偽書說“, übers. von Hu Yiming 胡亦名. In: Wei Yanhong 魏彥紅 (hrsg.): *Dong Zhongshu yu ruxue yanjiu* 董仲舒與儒學研究 (die dritte Band). Chengdu: Bashu shushe Verlag. 2015. S.107-117.
- Sato Tatsuro 佐藤達郎: „Kann ryokutsowu ki no jikatadeki kyowurei nitsuite 漢六朝期の地方的教令について“. In: *Towuyowushi kennkyuwu* 東洋史研究. 2010, 68 (4). S.575-600.
- Schaberg, David, „The Zhouli as a Constitutional Text“. In: *Statecraft and Classical Learning*. S.31-63.
- Shirakawa, Shizuka: „Shaku shi“ 釋史. In: *Koo kotsu kinbungaku ronshu* 甲骨金文学論集. Kyoto: Hoo yuu shoten, 1974a. S.1-68.
- Selbitschka, Armin, „I write therefore I am – Scribes, Literacy, and Identity in Early China“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 78.2 (2018). S.413-476.
- van Ess, Hans: „Éducation Classique, Éducation Légiste sous les Han“. In: Christine Nguyen Tri, Catherine Despeux hrsg.: *Éducation et Instruction en Chine*. Vol.3 „Aux marges de l'orthodoxie“.
- Xu Guorong 徐國榮: „Hanjin shiqi de shuzihua biaobang yu qushi zhidu 漢晉時期的數字化標榜與取士制度“. In: *Wenshizhe* 文史哲. 2004 (3).
- Xu Shan 徐山: „Laozi ‚gudazhibuge‘ bianzheng 《老子》‘故大制不割’辨正“. In: *Anhui daxue xuebao* 安徽大學學報. 2017(1). S.28-30.



- Yang Rubin 楊儒賓: „Hundun Yu Taiji 渾沌與太極“. In: *Zhongguo Wenhua* 中國文化 32 (2010). S.34-52.
- Zhang Jinbo 張錦波: *Mingjiao yu ziran zhibian chutan: jiyu shengcunlun cengmian de kaocha* 名教與自然之辨初探—基於生存輪層面的考察. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Fudan Universität, Shanghai. 2012.
- Zhang Kaiyan 張開焱: „Gusou Sheng Shun, Hundun Zaosi de Shenceng Jiegou yu Shangren Chuangshi Shenhua“ 瞽叟生舜, 混沌鑿死的深層結構與商人創世神話. In: *Zhongguo Wenhua Yanjiu* 中國文化研究. Band Herbst (2012). S.102-8.
- Zhu Yiting 朱貽庭, Zhao Xiuyi 趙修義: „Ping Hanfei de feidaodezhuyi 評韓非的非道德主義“. In: *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學. 1982 (4). S.95-110.
- Ziporyn, Brook: „The Self-So and Its Trace in the Thought of Guo Xiang“. In: *Philosophy East and West*, Vol.43, No.3, 1993. S.511-39.